ПРОКЛ

ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОЛОГИЯ



ИЗДАНИЕ ПОДГОТОВИЛ

Л. Ю. ЛУКОМСКИЙ

Издательство Русского Христианского гуманитарного института
ИТД «Летний Сад»

Санкт-Петербург
2001

ΠΡΟΚΛΟΥ
ΠΛΑΤΩΝΙΚΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ

ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΚΑΤΑ ΠΛΑΤΩΝΑ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ



ПЕРЕВОД
Л. Ю. ЛУКОМСКОГО

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 99–03–16054

Прокл
Платоновская теология / Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского.— СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001.— 624 с.

Итоговое сочинение наиболее знаменитого схоларха поздней платоновской Академи Прокла (V в.) посвящено теологическому истолкованию философии Платона, основанному на ее сопоставлении с орфическими текстами и с откровениями «Халдейских оракулов». Автор в своем изложении теологических доктрин словно бы суммирует все достижения эллинской философии в области интерпретации божественного. Основой для рассуждений в публикуемом трактате является все многообразие знаний, накопленных за тысячелетнюю историю развития античной философии, и потому он оказывается не только оригинальным сочинением, глубоко и полно освещающим философию Платона, но и своего рода энциклопедией эллинских философских учений. На русском языке публикуется впервые.

Издание предназначено для специалистов в области истории философии, а также для широкого круга читателей, интересующихся духовной культурой античности.

ISBN 5–88812–130–4
ISBN 5–89740–077–6

Книга I

ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ ТЕОЛОГИИ ПЛАТОНА

Содержание книги I

1. Предисловие, в котором определяется цель[1] настоящего трактата, I,1,5
а также приводятся похвальные слова самому Платону и тем, кто был его преемниками в философии.

2. Каков план рассуждений в предлагаемом сочинении и какой уровень подготовки следует предполагать у слушателей[2].

3. Каков, согласно Платону, теологический <способ рассуждений>[3], с каких положений он берет свое начало, на какие ипостаси распространяется и задействования каких способностей души[4] требует в первую очередь.

4. Перечень теологических методов, при посредстве которых Платон излагает учение о богах.

5. Каковы те диалоги, на основании которых следует по преимуществу изучать теологию Платона и какие божественные чины рассматриваются в каждом из них.

6. Возражение против реконструкции теологии Платона на осно- I,2
вании того, что было сказано им во многих диалогах: такая теология окажется неполной и внутренне противоречивой.

7. Ответ на приведенное возражение: имеющаяся в учении Платона истина, относящаяся к богам, в общем виде рассматривается в одном-единственном диалоге — в «Пармениде».

8. Изложение различных мнений по поводу «Парменида» и классификация возражений против них.

9. Опровержение воззрений тех, кто утверждает, будто «Парменид» — логический диалог[5], и полагает, что рассуждение в нем опирается на изложение различных мнений и является эпихерематическим[6].

10. В чем более правильны суждения тех, кто считает, что гипотезы «Парменида» посвящены началам сущих предметов, и какие уточнения

следует внести в их представления, если принять во внимание учение нашего вождя[7].

11. Детальное аподиктическое рассмотрение логических выводов второй гипотезы и их соотнесение с божественными чинами.

12. Цели гипотез, выявляющие их связь между собой и соответствие действительным предметам.

13. О каких общепринятых канонах, относящихся к богам, сообщает Платон в «Законах»: об их наличном бытии, о промысле и о непоколебимом совершенстве.

14. Каким образом в «Законах» вводится представление о наличном бытии богов и при посредстве каких промежуточных логических выводов рассуждение восходит к самим подлинным богам.

15. Как в «Законах» аподиктически исследован промысел богов и каков, согласно Платону, способ осуществления этого промысла.

I,3 16. При помощи каких диалектических умозаключений (ἐπιχειρήσεων) в том же самом сочинении доказывается непоколебимость промысла богов.

17. О каких аксиомах, относящихся к богам, сообщается в «Государстве» и каково их соотношение между собой.

18. Что такое благость богов и почему они именуются причинами всех благ; в этой же главе говорится о том, что само зло, как псевдоипостась, упорядочивается и умеряется богами.

19. Что такое неизменность богов; в этой же главе обсуждаются их самодостаточность и непоколебимая бесстрастность, а также то, как применительно к богам следует понимать самотождественность и одинаковость (τὸ κατὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν).

20. Что такое простота богов и почему простое в них среди последующего представляется многообразным.

21. Что такое истина в чине богов и откуда появляется ложь среди божественных сопричастностей, распространяющихся на последующее.

22. Как, если исследовать приведенные в «Федре» аксиомы, относящиеся ко всему божественному,— а именно что оно прекрасное, мудрое и благое,— можно истолковать догматы, касающиеся благости; рассмотрение описанных в «Филебе» стихий блага.

23. Что такое мудрость богов и о каких ее стихиях можно было бы узнать от Платона.

24. О божественной красоте и о тех ее стихиях, о которых сообщает Платон.

25. Какая триада соприкасается с триадой «благое», «мудрое» и «прекрасное» и какие отправные точки для ее рассмотрения мы <можем найти в сочинениях> Платона.

26. Относительно рассмотренных в «Федоне» аксиом, касающихся невидимой природы; что такое божественное, что такое бестелесное, что такое умопостигаемое и как все это соотносится между собой.

27. Как в применении к божественному следует понимать одно- I,4
родность, неразложимость и пребывание в одном и том же положении.

28. Почему среди богов необходимо располагать как отеческие, так и материнские причины.

29. О божественных именах и об их правильности, о которой <Платон> сообщает в «Кратиле».

<Глава 1> I,5,5

Предисловие

Я полагаю, о наилюбезнейший среди друзей моих Перикл[8], что вся философия Платона изначально воссияла благодаря благой воле лучших[9], которая делает скрытый в них ум и истину, возникшую вместе с сущим, очевидными для душ, пребывающих в становлении,— разумеется, в той мере, в какой им позволено принять участие в столь сверхъестественных и великих благах. Позднее она достигла своего завершения и словно бы замкнулась в собственных пределах и потому осталась не понятой большинством утверждающих, что они философствуют и стремятся ревностно упражняться в *охоте за сущим* *, а потом вновь выступила на свет. И прежде всего, как я полагаю, мистагогия, соответствующая самому божественному, в чистоте располагающаяся *на священном престоле* ** и извечно сочетающаяся с самими
богами[10], была открыта свыше для тех, кто порой в состоянии вкусить I,6
от нее, через одного человека; назвав его предводителем и иерофантом[11] подлинных *таинств*, которые *вершат* покинувшие околоземные места души, а также *совершенных и непоколебимых зрелищ* ***, в коих участвуют души, удостоившиеся подлинно счастливой и блаженной жизни, я не слишком погрешил бы против истины. Столь величественно и неизреченно воссияв изначально благодаря ему, словно бы в священном

* «Федон», 66c2.

** «Федр», 254b7.

*** Там же, 250b8—c3.

храме, эта мистагогия прочно заняла свое место в недоступных для входа частях последнего[12], неведомая для большинства посещающих его. В предписанные периоды времени она, конечно же, отправляется подлинными жрецами, избравшими для себя жизнь, соответствующую этой мистагогии, так, как это для нее возможно, и все это место озаряется повсеместным сиянием божественных зрелищ.

Я бы, пожалуй, назвал экзегетами платонической эпоптейи, открывшими для нас проникнутые святостью толкования и обладающими природой, близкой нашему вождю, египтянина Плотина и его преемников Амелия и Порфирия, а в третий черед — их последователей Ямвлиха и Феодора[13], ставших, как мне кажется, для нас *словно бы изваяниями* *, даже если позднее другие, следуя этому божественному хору, I,7 и привели свою мысль, посвященную учению Платона, в вакхический восторг. Восприняв от них наиисконнейший и наичистейший свет истины, пребывающий незапятнанным в лоне души, наш идущий за богами вождь всего прекрасного и благого[14] позволил нам, помимо всей остальной философии Платона, постигнуть и то неизреченное, что он почерпнул у своих предшественников, и тем самым сделаться его спутниками на дорогах мистической истины, относящейся к богам.

Если бы мы вознамерились подобающим образом отблагодарить его за оказанное благодеяние, то нам не хватило бы всего имеющегося в нашем распоряжении времени[15]. И, коль скоро необходимо не только самим воспринять от других выявленное ими благо платонической философии, но и оставить тем, кто будет жить позднее, описания тех блаженных зрелищ **, зрителями каковых, как мы утверждаем, нам самим довелось сделаться[16], и по возможности ревностно распространять учение нашего вождя, наисовершеннейшего среди всех, живущих в наше время, и достигшего вершин философии, нам, пожалуй, стоит воззвать к самим богам ***, чтобы они зажгли в наших душах свет 4* самой истины и чтобы *спутники и служители* 5* лучших направили наш ум и руководили им на пути к полной, божественной и высшей цели платонического учения. В самом деле, как я полагаю, любому, *в ком есть хоть капелька здравого смысла* 6*, подобает начинать всякое свое дело с <молитвы> богам[17], и тем более тогда, когда речь идет о них самих. Ибо мыслить божественное в состоянии лишь те, кто I,8 был посвящен в таинства самим светом богов, а донести его до других

---

* «Государство», 361d5. Ср.: 540c3–4.
** Ср.: «Федр», 250b6–7.
*** Ср.: «Тимей», 27d1.
4* Ср.: Там же, 39b4.
5* «Федр», 252c3, c5.
6* «Тимей», 27c1–2.

могут только люди, направляемые богами, те, кому при всем многообразии мнений и при всей изменчивости, проявляющейся в словах, удастся сохранить особенное значение божественных имен.

Итак, мы, имея в виду сказанное и следуя совету Платона в «Тимее», просим богов быть нашими вождями при изложении учения о них. О, если бы они, выслушав нас *благосклонно и милостиво* *, направили бы ум души нашей и обратили его к очагу Платона[18] и *на высоту* ** данного умозрения! Оказавшись там, мы, конечно же, смогли бы воспринять подобающую богам истину и достигнуть наилучшего завершения той родовой муки[19], в которой мы пребываем по поводу божественного, тщась узнать хоть что-нибудь о богах, доверяясь другим и испытывая самих себя на предмет силы.

Глава 2

Первая часть
Введение

План изложения и требования к подготовке для читателей

Впрочем, пусть здесь будет положен конец вступительным словам. Однако необходимо также описать план предстоящего изложения — а именно то, каким его следует ожидать,— и обозначить должный уровень подготовки слушателей, при котором они будут в состоянии обращать внимание не на наши слова, а на саму боговдохновенную философию Платона, которая посвящена *высшим предметам* ***. В самом деле, способ изложения, разумеется, следует определять, принимая I,9
во внимание уровень подготовки слушателей[20], подобно тому как в ходе таинств <жрецы,> искусные в их совершении, заранее обустраивают приличествующие богам вместилища, а не пользуются для обеспечения их присутствия всегда одними и теми же неодушевленными предметами, животными или людьми; напротив, в каждом случае для совершения обряда они привлекают то, что по природе в состоянии участвовать в нем[21].

Итак, в первом приближении мое изложение будет разделено на три части. Сперва я рассмотрю все те общие умозрительные представ-

---

* «Федр», 257a7.

** Там же, 247b1. Ср.: «Государство», 568d1.

*** «Федр», 270a1–2.

ления о богах, которых придерживается Платон, применительно к каждому из них подытоживая и исследуя силу и значимость выдвигаемых аксиом. После этого я перечислю всеобщие чины богов, давая определения их собственным признакам и выходам за свои пределы так, как это положено у платоников, а также соотнося все рассуждения о них с гипотезами теологов[22]. В заключение я поочередно расскажу об упоминаемых в Платоновых сочинениях сверхкосмических и внутрикосмических богах, связывая посвященную им теорию со всеобщими родами божественных устроений.

Во всех случаях мы предпочтем ясность, отчетливость и простоту в рассуждениях противоположному, переходя от символического изложения к явному учению о богах, а иконическое поясняя нашими собственными примерами. И то, что было написано <Платоном> как своего рода откровение (ἀποφαντικώτερον), мы будем испытывать при посредстве *логических рассуждений о причине* *, те же выводы, которые были сделаны в ходе аподиктического рассмотрения, мы исследуем, *вновь поверив* ** само наличие заключенной в них истины и
I,10 сделаем ее понятной для слушателей[23]. Мы отыщем ясный смысл того, что сказано загадочно, на основании изложенного в других местах, и исходить при этом мы будем отнюдь не из произвольных гипотез, а из подлинных сочинений Платона, проверяя при этом соответствие представляемых слушателям рассуждений самим действительным предметам. Благодаря всему этому нам станет ясен единый и законченный образ теологии Платона, а равным образом и пронизывающая все его божественные мысли истина, как и единый ум, породивший всеобщую красоту названного и мистическое распространение данной теории.

Вот каково будет, о чем я и говорил, мое рассуждение. Что же касается слушателя ныне подлежащих рассмотрению догматов, то пусть он *[1]* будет украшен этическими добродетелями, умерит все низменные и неподобающие порывы души, опираясь на одно лишь понятие добродетели, и придет к гармонии с одним лишь образом разума. В самом деле, как говорит Сократ, *нечистому не подобает прикасаться к чистому* ***; и, разумеется, всякий дурной человек нечист, чист же противоположный. *[2]* Пусть он владеет всеми логическими методами и пусть предстанет как знаток множества непреложных умозрительных положений, касающихся как анализа, так и противоположной последнему диарезы, что, как я полагаю, и предписывает Парменид Сократу[4*].

---

* «Менон», 98a3–4.

** «Федон», 97e1, 3–4, 98b3.

*** Там же, 67b2.

4* Ср.: «Парменид», 135c8–136c5.

Действительно, без подобной *искушенности* * в рассуждениях понимание учения о божественных родах и заключенной в них истины весьма затруднено, да и попросту невозможно. *[3]* В-третьих же, наконец, пусть он будет сведущ в физике и во всех многочисленных бытующих I,11
в ней мнениях, с тем чтобы, обычным образом исследовав при посредстве изображений причины сущих вещей, он смог легко перейти к изучению природы обособленных и первичных ипостасей. Стало быть, как мы и сказали, пусть он не минует ни истины, заключенной в феноменальном, ни, в свой черед, *путей учения* ** и получаемого на них образования; в самом деле, именно на этих путях мы в первую очередь и познаем нематериальную божественную сущность.

[1] Связав все перечисленное с умом-вождем, ознакомившись с диалектикой Платона, проявив заботу о нематериальных и обособленных от телесных сил энергиях и предавшись созерцанию сущих вещей с помощью *мышления с рассуждением* ***, *[2]* пусть он с должной неутомимостью обратится к толкованию божественных и блаженных догматов, *любовию*, как гласит оракул, отверзнув *пучины души*[4*], ибо невозможно изыскать *лучшего союзника* в постижении данной теории, *чем любовь*[5*], как в одном месте говорит Платон. *[3]* Пусть он поднатореет в истине, пронизывающей все, пробудит умопостигаемые очи к ее восприятию, укрепит себя устойчивым, непоколебимым и верным видом знания о божественном, убедится в том, что не следует удивляться ничему другому и обращать на него внимание, поверив ему, и при посредстве неустрашимого мышления и *силы неизбывной*[6*] жизни поспешит к божественному свету, короче говоря, выкажет такой образ деятельности и одновременно спокойствия, каковой подобает иметь тому будущему *корифею*[7*], о котором в «Теэтете» говорит Сократ.

Глава 3 I,12

Определение теологии

Итак, вот сколь значительна, как мне представляется, данная гипотеза, вот каков план рассуждений о ней, и вот какова должная сте-

---

* Там же, 136e2.
** «Тимей», 53c2–3.
*** Там же, 28a1.
4* «Халдейские оракулы», фр. 112.1[24]. Ср.: Там же, фр. 43.
5* «Пир», 212b3–4.
6* *Псевдо-Аристотель*. О мире, 397b23.
7* «Теэтет», 173c7.

пень подготовки тех, кто будет изучать ее. Однако, прежде чем я начну рассмотрение предметов, которые мы должны исследовать, я хочу сказать кое-что и о самой теологии, и о принятых в ней подходах, а также о том, каким теологическим *типам*[*] дает определение Платон и какие он оставляет без внимания, с тем чтобы, после того как мы определим это, нам легче было бы понять отправные точки аподиктических рассуждений в соответствующих местах.

Так вот, все те, кто когда-либо соприкасался с теологией, именуя богами первое по своей природе, утверждают, что теологическая наука занимается именно таким первым[**]. И одни[***], принимая во внимание лишь телесную ипостась бытия, а все роды бестелесного располагая по их сущности на втором месте, доказывают, что начала сущих телесны и что также телесна наша собственная способность их познания[25]. Другие[4*] же ставят все тела в зависимость от бестелесного и располагают наипервейшее наличное бытие в душе и душевных силах и потому, как я полагаю, называют богами лучшие из душ, а теологией именуют ту науку, которая посвящена им и познает их[26]. Далее, все
I,13 те[5*], кто говорит о происхождении множества душ от другого, более важного, начала и полагает *ум вождем*[6*] всего, утверждают, что высшей целью является единение души с умом, считают, что умной вид жизни по своей ценности превосходит все остальные и, разумеется, отождествляют теологию с исследованием умно́й сущности[27].

Стало быть, все, как я и говорил, называют богами самые первые и более всего самодовлеющие начала сущих вещей, а науку о них — теологией. И одно лишь боговдохновенное учение Платона, в котором отрицается возможность быть началом для всего телесного (потому что все делимое и протяженное по природе не в состоянии ни воспроизводить, ни сохранять себя, а, напротив, бытием и способностью к действию или претерпеванию обладает благодаря душе и ее движениям) и доказывается, что душевная сущность, зависящая от умно́й ипостаси, является более почтенной, нежели тела (так как все движущееся во времени, даже если оно самодвижно, водительствует в большей мере, нежели движимое иным, но стоит ниже вечного движения), как было сказано, обосновывает то, что отцом[28] и причиной как для тел, так и для душ является ум и что вокруг него существует и действует все,

---

* «Государство», 379a5–6.

** Ср.: *Аристотель*. Метафизика, 1074b1–13.

*** Стоики. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1214.9–10.

4* Анаксагор. Ср.: Там же, 1214. 10–11.

5* Перипатетики. Ср.: Там же, 1214. 11–12.

6* «Законы», 631d5; 963a8.

проводящее свою жизнь в обсуждениях и описаниях[29], а затем переходит к другому началу, полностью обособленному от ума, более всего бестелесному и неизреченному, тому, благодаря которому всему сущему, даже если бы ты имел в виду низшее, необходимо иметь ипостась. В самом деле, отнюдь не все по своей природе участвует в душе, но лишь то, что обладает в самом себе более или менее отчетливой жизнью, и не все в состоянии вкушать от ума и сущего, но только то, что I,14
гипостазировано в качестве эйдоса. Кроме того, начало всего должно служить предметом участия для всех сущих, коль скоро оно *не отсутствует ни в одном из них* *, будучи причиной всего того, о чем говорится как о том, чему в каком бы то ни было смысле присуща ипостась.

Обнаружив с помощью богов это скрытое в недоступных для постижения глубинах первейшее начало всех вещей, которое предшествует даже уму, и выделив три соответствующие причины и монады, потусторонние телам,— я имею в виду душу, первейший ум и стоящее выше ума единство,— <Платон>[30] произвел от них, выступающих в качестве монад, собственные для них числа — единичное, умнóе и душевное (ибо всякая монада возглавляет однородное с ней множество[31]) — и поставил в зависимость тела от душ, души — от умных эйдосов, а последние — от генад сущего; при этом все перечисленное он соотнес с единственной не допускающей участия в себе генадой. И, дойдя до нее, он счел, что достиг верхнего предела созерцания всех вещей и что именно такова соответствующая богам истина, которая занимается рассмотрением генад сущего и описанием их выходов за свои пределы и собственных признаков, а также того, как сочетаются с ними сущие и чины эйдосов, которые зависят от этих единичных ипостасей. Теория же, обращающаяся к уму и его видам и родам, является второй после науки, занимающейся самими богами. Та же самая теория изучает те умопостигаемые виды, которые могут быть познаны душой в ее образном броске[32], а теологическая наука, поскольку она выше даже такого броска, стремится проводить различение неизреченных и невыразимых наличествований, а равным образом и их соотнесение с единой I,15
причиной. Потому-то, как я полагаю, душе присуще умнóе своеобразие, способное постигать умные виды и свойственные им различия, высший же чин *ума*, как гласят <оракулы>, его *цвет* ** и наличное бытие, соприкасается с генадами сущих, а при их посредстве — с самим сокровенным единством всех божественных генад. В самом деле, несмотря

---

* «Парменид», 144b1–2.

** «Халдейские оракулы», фр. 1.1.

на то что у нас имеется множество познавательных способностей, благодаря одной лишь названной нам по природе свойственно соединяться с божественным и участвовать в нем. Действительно, *род богов* * нельзя постигнуть ни при посредстве чувственного восприятия, поскольку он обособлен от всех тел, ни при помощи мнения и размышления, так как последние делимы и занимаются разнообразными предметами, ни *мышлением вместе с рассуждением* **, ибо им соответствует знание о подлинных сущих, наличное же бытие богов словно бы *парит* *** над сущими вещами и обладает собственной определенностью в единстве их всех[33]. Итак, божественному остается — если, конечно, оно каким-то образом познаваемо — быть воспринимаемым в самом наличном бытии души и при его посредстве становиться известным в той мере, в какой это возможно. Мы ведь имеем обыкновение говорить, что *подобное познается подобным* [4*]: чувственно воспринимаемое, естественно, ощущением, представляемое — мнением, рассудочное — рассуждением, а умопостигаемое — умом; стало быть, единичное также познается единым, а неизреченное — неизреченным. В самом деле, Сократ в «Алкивиаде» совершенно правильно говорит о том, что душа, приближаясь к самой себе, в числе прочего созерцает бога[5*]; действительно, склоняясь к собственному единству и к центру своей совокупной жизни и оставляя без внимания множественность и разнообразие
I,16 содержащихся в себе разнородных сил, она восходит на сам высший *наблюдательный пункт* [6*] сущих. Это ее состояние подобно следующему: говорят, что в ходе наисвященнейших таинств[34] мисты на первом шаге встречаются с многообразными и многоформенными богами, пекущимися о становлении, пройдя же неуклонно такое посвящение и найдя себе защиту в виде обрядов, они достигают в чистоте самого божественного сияния и, словно *нагие* [7*], как могли бы сказать <оракулы>, принимают участие в божественном. Точно так же, как я полагаю, душа, в ходе умозрительного рассмотрения всего исследуя то, что ниже ее самой, изучает всего лишь тени и призраки сущих[35], обращаясь же к себе, она раскрывает собственные сущность и логосы. И сперва она замечает только саму себя, а затем, идя вглубь в собственном знании, обнаруживает в себе также и ум, и чины сущих; достигнув же своего сокровенного нутра и некой недоступной для входа

* «Федр», 246d7.

** «Тимей», 28a1.

*** *Плотин*. Эннеады, I.1.8.9.

4* *Аристотель*. О душе, 405b15. Ср.: Метафизика, 1000b5–6.

5* Ср.: «Алкивиад I», 133b7–c6.

6* «Политик», 272e5. Ср.: *Максим Тирский*. Речи, XI.6 (Hobein).

7* «Халдейские оракулы», фр. 116.2.

своей части, она, *смежив очи* *, начинает созерцать там *род богов* ** и генады сущего. В самом деле, в нас есть все — но так, как это свойственно душе,— и потому нам по природе положено познавать все, пробуждая заключенные в нас силы и образы всего[36].

Самое лучшее в данном действии — это в спокойствии своих спо-
собностей возвышаться к божественному, двигаться вокруг него***,
вечно *собирать* 4* совокупное душевное множество в подобающее
единство и, отбросив все то, что следует за единым, обосновываться
подле него и соприкасаться с неизреченным и *потусторонним всем*
сущим 5*. В самом деле, душе положено совершать свое восхождение
до тех пор, пока она не достигнет самого начала сущих. Оказавшись
же там и обозрев тамошнее место, она двинется оттуда вниз, прони- I,17
зывая сущее и разворачивая его во множество видов; исследовав мо-
нады и числа, она умны́м образом позна́ет то, как именно отдельные
вещи зависят от собственных генад, и будет считать, что обладает наи-
совершеннейшим знанием о божественном, поскольку узрела однород-
ность выходов богов за свои пределы в виде сущих и различие сущих
вокруг богов.

Глава 4

Способы изложения учения о божественном у Платона

Итак, пусть будет именно таков соответствующий мнению Платона теологический путь в рассуждениях, а сама теология — каким-то таким занятием, которое делает явственным наличное бытие богов, отличает их непознаваемый и единичный свет от своеобразия участвующего в нем, *созерцает* 6* и возвещает достойным людям об этом блаженном действии, предоставляющем все соответствующие блага разом. Вслед за этим кратким обзором наипервейшего умосозерцания давайте рассмотрим те способы, которыми Платон учит нас мистическим умозрительным представлениям о богах. В самом деле, учение о божественном он, очевидно, излагает не всегда одним и тем же способом, а, напротив, порой представляет соответствующую истину так, как это свойственно боговдохновенному человеку, порой же — диалектически; иногда он со-

* *Плотин.* Эннеады, I.6.8.25.
** «Федр», 246d7.
*** Ср.: *Плотин.* Эннеады, VI.6.8.44–45.
4* «Федон», 67c8.
5* Ср.: «Государство», 509b9.
6* «Федон», 84b1.

общает о неизреченных собственных признаках богов символически, а иногда — совершая восхождение от изображений богов к ним самим и изыскивая в них первые действующие причины всего.

Действительно, в «Федре», словно бы *исполнившись божествен-*
I,18 *ной одержимости* * и заменив свое человеческое мышление на стоящее выше его безумие, <Платон> боговдохновенными устами излагает множество неизреченных догматов относительно умных богов, а также свободных вождей Всего, которые ведут множество внутрикосмических богов к умопостигаемым и обособленным монадам всего, — в особенности же относительно самих богов, правящих космосом, когда воспевает их мысли и околокосмические действия, руководство душами и все то другое **, о чем боговдохновенно сообщает в своих рассуждениях Сократ, говоря об этом вполне определенно и называя причиной собственной одержимости местных богов ***.

В «Софисте» <Платон>, словно бы ведя диалектическое состязание по проблемам сущего и обособленной от сущих ипостаси единого, высказывает недоумение по поводу мнений древних мужей и показывает, каким образом все сущие зависят от собственной причины и первого сущего, а чувственно воспринимаемое участвует в обособленной генаде всего; рассматриваемое им единое есть единое, обладающее свойствами, а не единое-само-по-себе: оно является словно бы ослабленным единым, или объединенным, а не собственно единым [4*]. Подобным образом и в «Пармениде», в первых гипотезах [5*], он диалектически описывает выходы сущего за пределы единого и превосходство последнего, причем, как говорит он сам, при посредстве наисовершеннейшего деления, применяемого в данном методе [6*].

Далее, когда <Платон> в «Горгии» рассказывает миф [7*] — который является не просто *мифом*, но *истиной* [8*], — о трех демиургах и
I,19 о демиургическом жребии среди них [37] и когда в «Пире» он говорит о единстве Эрота [9*], а в «Протагоре» — об устроении жизней смертных благодаря богам [10*], он тем самым символически зашифровывает истину, относящуюся к божественному, и в рамках прозаического описания делает собственную цель понятной наиболее близким из своих слушателей.

---

* «Федр», 238d1.

** См.: Там же, 243e9–257b7.

*** См.: Там же, 238c5–d3; 241e1–5; 263d1–2.

4* См.: «Софист», 242b6–245e2.

5* См.: «Парменид», 137c1–155e3.

6* См.: Там же, 135d7–136c5.

7* См.: «Горгий», 523a1–524a7.

8* Там же, 523a2.

9* См.: «Пир», 203b1–e5.

10* См.: «Протагор» 320c8–322d5.

Если хочешь, вспомни и об учении <Платона>, относящемся к математическим наукам, и об обсуждении божественного в этических или физических сочинениях; много таких примеров можно обнаружить в «Тимее», «Политике» и в других диалогах. На основании сказанного тебе, разумеется, станет ясен и иконический путь, на котором делаются попытки познать божественное. В самом деле, все <рассматриваемое в этих местах> предстает как изображения силы божественного: например политик — небесной демиургии *, фигуры пяти стихий, о которых идет речь в геометрических рассуждениях,— собственных признаков богов, начальствующих над частями Всего **, деления же душевной сущности — это всеобщие устроения богов ***. Ибо я допускаю следующее суждение: уподобляя образующиеся политии божественному, он обустраивает их при посредстве совокупного космоса и содержащихся в нем сил. Итак, все перечисленное указывает нам в виде изображений — благодаря подобию здешнего божественному — на выходы этого божественного за свои пределы, на его чины и демиургию [38].

Стало быть, вот каковы, согласно Платону, способы построения теологического учения. На основании сказанного ясно также, что числу их необходимо быть именно таковым. В самом деле, те, кто опирается в беседах о божественном на его наглядную очевидность, говорят либо символически и мифологически, либо иконически, те же, кто открыто сообщает собственные мысли, ведут свои рассуждения либо так, как это принято в науке, либо при посредстве исходящего от богов вдохновения. Тот, кто стремится рассуждать о божественном при посредстве символов,— это орфик и вообще некто, близкий к сочиняющим мифы о богах [39]. Тот, кто ведет речь при помощи изображений,— пифагореец, поскольку математические понятия и были изобретены пифагорейцами с целью припоминания божественного [40]: они пытались перейти к нему на основании этих понятий как изображений, поскольку, согласно утверждениям тех, кто стремился исследовать их воззрения, они возводили числа и фигуры к богам 4*. С человеком, который открывает саму по себе истину о богах при посредстве божественного вдохновения в ходе высших посвящений, все совершенно ясно 5*; в

* См.: «Политик», 269c4–274e4.

** См.: «Тимей», 53c4–55c6.

*** См.: Там же, 34b10–36d7.

4* См.: *Порфирий*. О воздержании, II.36, p. 165.3–8 Nauck; *Гермий*. Комментарий к «Федру», 90.22–91.6 Couvreur; *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», II, 127.7–17 Ruelle.

5* Это теурги. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III.6.8–15.

2 Зак 3700

самом деле, такие люди, разумеется, не считают достойным описывать своим знакомым божественные чины или присущие тем собственные признаки, окутывая их покровом таинственности, но прямо возвещают об их силах и числах, будучи побуждаемы к этому самими богами. Наконец, тот, кто опирается на науку,— это последователь философии Платона; действительно, как я полагаю, лишь Платон из тех, о ком мы сказали, попытался разъяснить и расположить в некотором порядке выход божественных родов за свои пределы, их отличие друг от друга, а также общие собственные признаки их совокупных устроений и те частные, которые относятся к каждому из них.

I,21 Итак, сказанное мы должны будем иметь в виду по преимуществу тогда, когда будем соотносить свои вводные аподиктические рассмотрения с «Парменидом» и со всеми принятыми в нем делениями *. Ныне же давайте скажем, что Платон допускает не всякую драматургию мифологических сюжетов, а лишь ту, которая *несет на себе следы* красоты и *блага* ** и находится в гармонии с божественной ипостасью. В самом деле, изначален такой способ мифологизирования, при котором предположения о божественном высказываются аллегорически и истина словно бы окутывается множеством покровов, а природа предстает в виде изображений [41]. Такая мифология ставит в соответствие с умопостигаемым чувственно воспринимаемые образы, с нематериальным — материальные, а с истинным — призрачные и обладающие ложным бытием. В то время как древние поэты считали должным строить неизреченные божественные теологии скорее как трагедии и потому говорили о скитаниях и распрях среди богов, о войнах и терзаниях, о грабежах и прелюбодеяниях и о многих других похожих символах скрытой истины божественного, Платон, отвергая подобный способ мифологизирования, говорит, что его никоим образом не следует применять при воспитании <молодежи>, и призывает к тому, чтобы речи о богах, имеющие форму мифов, создавали их образ, в большей мере заслуживающий доверия в смысле истинности,— а именно философский. Такие речи должны представлять божественное как причину всех благ, но не какого бы то ни было зла, как непричастное никакой изменчивости и всегда сохраняющее свой чин непоколебимым, как предвосхищающее в себе источник истины и не служащее для другого причиной ни для какой лжи; именно о теологии такого типа говорил в «Государстве» ***
I,22 Сократ. Стало быть, все мифы Платона, защищая истину неизречен-

* См.: Наст. соч., I.7–12.
** «Государство», 462a3–4.
*** См.: Там же, 376e2–383c7.

ного, не требуют для себя внешнего нестройного обоснования изначального знания о богах, которое непередаваемо и неложно и существует в нас от природы,— напротив, речь в них идет о таком изображении космического состояния, при котором богам соответствует зримая красота, та же, которая еще более божественна, заключена в самих невидимых жизнях и силах богов.

Таким образом, во-первых, <Платон> мифы о божественных предметах с их кажущейся противоестественностью, нелогичностью и нестройностью привел к порядку, определенности и к сочетанию следов красоты и блага именно таким способом. Во-вторых, существенно то его требование, которое он выдвигает в «Федре» *, когда обосновывает необходимость того, чтобы не смешивать посвященную богам мифологию с рассуждениями о природе,— не соотносить такую мифологию ни с чем привходящим и не подменять тем самым теологию физической теорией[42]. В самом деле, божественное само по себе обособлено от всеобщей природы и потому рассуждения о богах, разумеется, следует полностью освободить от влияния любых физических учений. Действительно, «*трудов у благого мужа много,*— говорит <Платон>,— *а удачи — не слишком*» **, если он делает своей целью изыскать в мифологических аллегориях изображения физических свойств, например, *при помощи мудрости* отождествить *химеру, Горгону* *** и каждое подобное существо с физическими тварями. Ведь, приводя названный пример, именно такую оценку дает Сократ тем людям, которые говорят, что в предании о том, как играющую Орифию сбросило со скал порывом северного ветра, в мифологической форме представлено похищение ее, смертной, Бореем, полюбившим ее; действительно, как я I,23
полагаю, соответствующие богам мифологемы должны всегда содержать в себе тайные смыслы, более священные, нежели явные. Таким образом, если какие-нибудь люди будет давать нам физические толкования мифов Платона и соотносить высказанные в них гипотезы со здешними вещами, то мы скажем, что они полностью отклонились от самого философского мышления и что *экзегетами* 4* преданий и заключенной в них истины являются лишь те, кто отыскивает в них следы божественной, нематериальной и обособленной ипостаси и, созерцая ее, занимается анализом и синтезом мифов, которые соответствуют нашему изначальному знанию о божественном.

---

* См.: «Федр», 229b4–230a6.
** Там же, 229d4.
*** Там же, 229d2–e4.
4* «Тимей», 29b5.

Глава 5

Диалоги Платона, в которых излагается его теология

Итак, после того как мы перечислили все те способы, которыми Платон излагает свою теологию, и сообщили, какие анализ и синтез мифов соответствуют истине о богах, пусть именно такой вывод и будет у нас сделан. Давайте же теперь рассмотрим, откуда, по преимуществу из каких диалогов, как мы полагаем, нам следует почерпнуть догматы Платона о богах, а также на какие их черты нам следует обратить внимание, с тем чтобы быть в состоянии отличить подлинные его диалоги от лишь приписываемых ему и подписанных его именем.

Так вот, как было сказано, во всех диалогах Платона путеводной нитью является божественная истина и во всех них — в одних скрытно, а в других явно — заложено семя умозрительных представлений о наи-
I,24 первейшей философии: священных, очевидных, сверхъестественных и побуждающих тех, кто в какой бы то ни было степени способен воспринять их, к познанию нематериальной и обособленной сущности богов. И, подобно тому как демиург всех космических вещей заложил в каждую частицу Всего и в природу образ непознаваемого наличного бытия богов*, чтобы все вещи возвращались к божественному благодаря своему родству с ним[43], точно так же, я полагаю, и боговдохновенный ум Платона словно бы вплел представления о богах в общую ткань всех его произведений и не оставил ни одно из них без упоминания о богах, с тем чтобы подлинным почитателям божественного на основании любого из них можно было бы совершить свое восхождение в припоминании обо всем <божественном>.

Если же нам необходимо поставить на первое место те диалоги из всей их совокупности, в которых по преимуществу представлено мистическое учение о богах, то я не преминул бы выделить такие: «Федон» и «Федр», «Пир» и «Филеб», а рядом с ними поставить следующие: «Софист», «Политик», «Кратил» и «Тимей». В самом деле, всем этим диалогам, так сказать, случилось быть наполненными совокупным боговдохновенным знанием Платона. На втором месте вслед за перечисленным я, со своей стороны, расположил бы мифы из «Горгия» ** и «Протагора» ***, а также те рассуждения в «Законах», которые посвящены промыслу богов 4*, и все те, которые повествуют нам о Мойрах, об их

* Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 108.1.

** См.: «Горгий», 523a1–524a7.

*** См.: «Протагор», 320c8–322d5.

4* См.: «Законы», 899d4–907b9.

матери или о круговращении Всего в десятой книге «Государства»[*]. И, если угодно, на третьем месте поместил бы все те суждения из «Писем», которые можно отнести к знанию о богах[**]. В самом деле, именно здесь сказано о трех царях, а также приведено очень много других бо- I,25
жественных догматов, достойных включения в теорию Платона.

Итак, рассматривая перечисленные диалоги, необходимо исследовать описанные в каждом из них устроения богов и из «Филеба» почерпнуть учение о едином-благе, о двух первых началах и о появляющейся вслед за ними триаде[***], ибо именно там ты сможешь отыскать все названное, о чем неявно сообщает нам Платон; из «Тимея» следует взять теорию умопостигаемого, боговдохновенное учение о демиургической монаде и наиболее полную истину о внутрикосмических богах[4*]; из «Федра» — сведения обо всех умопостигаемо-умны́х родах и о чинах свободных богов, которые сверху непосредственно примыкают к небесным сферам[5*]; из «Политика» — о небесной демиургии, о двух кругооборотах Всего и об их умны́х причинах[6*]; из «Софиста» — обо всем подлунном становлении и о своеобразии владеющих им по жребию богов. Далее, множество священных умозрительных представлений об отдельных богах мы сможем обнаружить в «Пире», «Кратиле» и «Федоне». В каждом из этих диалогов большего или меньшего внимания удостаиваются божественные имена, на основании которых тем, кто искушен в божественных предметах, при помощи обыкновенной логики легко уловить собственные признаки соответствующих богов[44].

Необходимо также указать на созвучие каждого из догматов началам учения Платона и мистическим преданиям теологов[45]. В самом деле, вся эллинская теология является потомком орфической мистагогии. Первым научился божественным оргиям у Аглаофема[46] Пифагор; I,26
позднее Платон почерпнул совершенное знание о них из пифагорейских и орфических книг. Действительно, возводя в «Филебе» теорию двух видов начал к пифагорейцам, он называет их *живущими вместе с богами*[7*] и подлинно блаженными. Во всяком случае, пифагореец Филолай[47] записал для нас множество удивительных мыслей о богах и воспел свойственный им выход за свои пределы в виде сущих и их тайное творчество[8*]. В «Тимее», излагая учение о подлунных богах

* См.: «Государство», 616b1–621b8.
** См.: «Письма», 312d2–313c6.
*** См.: «Филеб», 20b6–d11; 23c9–d1; 64a7–65a6.
4* См.: «Тимей», 27c1–43a6.
5* См.: «Федр», 246e4–247e6.
6* См.: «Политик», 268d–274e.
7* «Филеб», 16c8.
8* Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», 84.2–5; 176.28–30.

и о порядке их следования, <Платон> ссылается на мнения теологов и именует их *детьми богов* *, представляет истину о богах как отеческую и в заключение сообщает об устроениях, возникающих благодаря всеобщему, в связи с описанным теологами выходом за свои пределы умны́х царей и подлунных богов **. Далее, в «Кратиле» <Платон ссылается на Гомера, Гесиода и Орфея как на свидетелей>[48] порядка божественных устроений ***, а в «Горгии» — на Гомера, описывающего триадическую ипостась демиургических <монад>[4*]. Короче говоря, он повсюду ведет свои рассуждения о богах, словно бы следуя началам, принадлежащим теологам, лишая трагическое искусство права на созидание мифов и полагая наипервейшие гипотезы общими для них.

I,27 Глава 6

Возражение против реконструкции теологии Платона на основании того, что было сказано им в разных диалогах

Пожалуй, в ответ на такие наши выводы можно было бы выдвинуть следующее возражение: мы неверно реконструируем теологию Платона, отдельные фрагменты которой встречаются во всех перечисленных диалогах, и пытаемся отобрать одни положения из одних, а другие — из других диалогов, тем самым словно бы стремимся соединить множество потоков <мысли> в один, хотя они и не берут свое начало из одного и того же истока.

Действительно, если бы подобное имело место, то мы пытались бы почерпнуть разные <теологические> догматы из различных сочинений Платона, несмотря на то что он ни в одном из них не рассматривает общего учения, относящегося к богам, и не дает определения того места, где располагаются совершенные и всеобщие божественные роды, так же как и их соотношения между собой. В самом деле, мы были бы похожи на тех, кто пытается составить из частей целое, не принимая во внимание самой предшествующей частям целостности, и словно бы соткать совершенное из несовершенного, не обращая внимания на то, что несовершенное должно иметь для своего возникновения первую причину, каковой является совершенное[5*]. Например, «Тимей» будет

---

* «Тимей», 40d9–e1.

** См.: Там же, 40d6–41a6. Ср.: «Орфика», фр. 107.

*** См.: «Кратил», 402b1–c3.

4* См.: «Горгий», 523a3–4.

5* См.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 67–70.

учить нас теории умопостигаемых родов, «Федр» же — представлять первые умны́е устроения, сообщая об их порядке. Но выводов о том, как сочетается умно́е с умопостигаемым, о том, каково происхождение последующего от предшествующего, и вообще о том, каким образом среди божественных устроений совершается переход от единого начала всего ко множеству внутрикосмических богов и как в однородном и нерасторжимом нисхождении всеобщего наряду с рождением богов появляется нечто промежуточное между единым и совершенным числом, мы сделать не сможем. I,28

Кроме того, выдвигающие подобное возражение могли бы сказать следующее: «Разве есть хоть что-нибудь священное в той науке о божественном, о которой вы говорите? Ведь эти собранные из многих мест догматы просто нелепо называть платоническими, поскольку, как вы сами говорите, они появились в философии Платона *из чуждых источников* *; потому вы не сможете показать единую и целостную истину относительно божественного».

А еще они, пожалуй, могли бы сказать и так: «Лишь те, кто жил после Платона, словно бы соткав в своих сочинениях единый и совершенный образ теологии, поведали о нем своим слушателям. Следовательно, вы можете на основании сказанного в „Тимее" изучать общую теорию природы, а в „Государстве" или „Законах" — прекраснейшие догматы, описывающие нравы, которые будут вполне соответствовать единому образу философии. Стало быть, не имея в своих руках одного лишь сочинения Платона о первой философии, которую можно было бы назвать вершиной всей его теории, вы отсечете самих себя от совершеннейшего знания о сущем, если, конечно, не пожелаете с излишней простодушностью приукрасить свои рассуждения мифологическими измышлениями, не обращая внимания на то, что их анализ вполне естествен только в тех случаях, когда в Платоновых диалогах о них сообщается эпизодически, например в „Протагоре" — с целью изучения политики и ее аподиктического рассмотрения **, в „Государстве" — ради исследования справедливости ***, а в „Горгии" — имея в виду изучение душевного здоровья (τῆς σωφροσύνης) [4*] [49]. В самом деле, Платон имеет I,29
в виду отнюдь не сами <мифологемы>, а некие основополагающие цели, когда связывает мифологию, скажем, с исследованием этических догматов, с тем чтобы мы в ходе своих словесных битв не просто упражняли умно́е начало души, но чтобы божественное в ней, совершенное вслед-

* «Федр», 235c8–d1.

** Ср.: «Протагор», 320c8–322d5.

*** Ср.: «Государство», 614b2 сл.

4* Ср.: «Горгий, 523a1–524a7.

ствие своего родства с мистическим, также достигало знания о сущем. Действительно, путем обычных рассуждений нас, похоже, вынуждают к восприятию истины, при посредстве же мифов мы испытываем неизреченные претерпевания и выявляем некие неложные[50] понятия, отдавая должное мистическому в самих себе. Потому-то, как я полагаю, Тимей высказывает ту вполне справедливую мысль, что в своем описании божественных родов и рождения среди них последующего от предшествующего необходимо следовать за сочинителями мифов, словно за детьми богов, хотя бы они даже и не пользовались доказательствами *. В самом деле, подобный вид говорения является отнюдь не аподиктическим, но боговдохновенным; он был изобретен древними вовсе не с целью принуждения, а ради убедительности; потому он и опирается не на пустое научение, а на изыскание по следам свойств, соответствующих действительным предметам. Если же вы пожелаете рассмотреть причины не только мифов, но и теологических догматов, то обнаружите, что по Платоновым диалогам рассеяно множество последних, однако цель их упоминания — этические или физические исследования. Действительно, в „Филебе" <Платон> говорит о беспредельном и о пределе ** ради рассмотрения наслаждения и жизни, согласной с умом, ибо речь здесь, как я полагаю, идет о родах, иных иным, причем ясно, какие являются какими. В „Тимее" же догматы, касающиеся умопостигаемых богов ***, изучаются в целях задуманного исследования природы, причем, разумеется, потому, что изображения всегда необходимо познавать на основании парадигм, и нематериальные парадигмы соответствуют материальным предметам, умопостигаемые — чувственно воспринимаемым, а обособленные — природным видам. Далее, в „Федре" <Платон> воспевает сверхнебесное место и поднебесную глубину [4*], как и все, подпадающее под этот род, ради изучения любовного безумия, пути припоминания для душ и путешествия из нашего мира в горний. Как было сказано, важнейшей целью всегда является физика или политика, умозрительные же представления о богах привлекаются ради изыскания названного или его тщательного изучения.

Так разве будет у вас соответствующая теория священной и сверхъестественной и более всего достойной занятий ею, если в ее рамках не идет речи ни о ее целостности, ни о законченности, ни о главенствующем положении в учении Платона, а, напротив, если все подобное в ней опущено и насильственно, но не естественно, занимает не ис-

---

* См.: «Тимей», 40d6–41a3.

** Ср.: «Филеб», 16c5–17a5; 23c1–30e8.

*** Ср.: «Тимей», 39e3–40a2.

4* Ср.: «Федр», 246e4–247e6; 249b6–256e2.

конное, а эпизодическое положение в ней — как в драматических произведениях?»

Глава 7

Ответ на приведенное возражение: общий очерк теологии Платона приводится в диалоге «Парменид»

Вот в каких примерно вопросах можно было бы высказать недовольство в связи с предстоящими рассуждениями. Я, со своей стороны, дам справедливый и ясный ответ на такие возражения и скажу, что Платон в своих рассуждениях о богах всегда следует древним откровениям и самой природе действительных предметов и порой с целью рассмотрения причины подлежащих исследованию вещей восходит к началам догматов и оттуда, *словно со сторожевой башни* *, созерцает 1,31 природу этих вещей, а порой теологическое знание является его непосредственной целью. В самом деле, в «Федре» его рассуждение посвящено умопостигаемой красоте и участию в прекрасном, пронизывающем благодаря горнему все вещи, а в «Пире» оно касается положения Эрота.

Если же необходимо рассмотреть совершенную, целостную и связно изложенную — от высшего до совокупного числа — теологию в одном-единственном Платоновом диалоге, то, как ни парадоксально так говорить, поскольку сказанное ясно лишь тем, кто происходит из нашего собственного дома[51], все равно нужно решиться на это, раз уж мы начали соответствующие рассуждения. Следует сказать в ответ тем, кто задает приведенные вопросы вот что: «„Парменид" — это тот диалог, который вы требуете и изложенные в котором мистические умозрительные представления вы сможете себе только вообразить. Действительно, все божественные роды в нем происходят в определенном порядке от наипервейшей причины и выказывают взаимную связь между собой. И высшие чины из них, родственные единому и перводействующие, удостоились единичного, простого и таинственного вида наличного бытия; низшие, будучи раздробленными, множественны и по числу превосходят стоящие над ними, а по силе уступают им; промежуточные же, в согласии с самим своим смыслом, являются более сложными, чем причинствующие для них, но более простыми, нежели их порождения. Короче говоря, здесь в должной мере представлены все

* «Государство», 445c4.

аксиомы теологической науки и показаны все последовательно возникающие устроения божественного; здесь, словно в гимне [52], воспевается возникновение богов и того, что хоть в каком-то отношении существует, от неизреченной и непознаваемой причины всего.

I,32 Итак, „Парменид" *возжег* для почитателей Платона целостный и совершенный *свет* * теологической науки, и вслед за ним все вышеперечисленные диалоги ** получили по жребию части божественной мистагогии; все они, так сказать, причастились боговдохновенной мудрости и пробудили наши естественные мысли по поводу божественного. И целостное их множество необходимо связывать с названными диалогами Платона, те же в свой черед — с единой и совершенной теорией, представленной в „Пармениде". В самом деле, если мы будем придерживаться именно такого мнения, я полагаю, мы приведем несовершенное в соприкосновение с совершенным и части — с целыми, а также соотнесем рассуждения с теми действительными предметами, которые служат для них образцами и *экзегетами которых они являются* ***, как говорит у Платона Тимей».

Глава 8

Два способа истолкования диалога «Парменид»

Вот какой ответ, как я и говорил, мы дадим на рассмотренное возражение. Соответствующую Платонову теорию мы отнесем на счет одного «Парменида», точно так же как всю науку о природе заключает в себе «Тимей», что признается всеми — даже теми, кто менее всего способен к пониманию [53]. Теперь, как мне кажется, мне предстоит вступить в двойное состязание с теми, кто уже пытался толковать учение Платона — с мужами, двумя способами оспаривающими сказанное. Одни считают правильным оценивать замысел «Парменида» как своего рода упражнение и говорят, что рассуждения о каких-либо неизреченных и умны́х догматах никоим образом не соответствуют цели этого
I,33 диалога [54]. Другие же, более почтительные, чем эти, а именно *друзья идей* 4*, утверждают, что первая гипотеза относится к первому богу, а вторая — ко второму и ко всей умно́й природе, что же касается третьей, то ей соответствует последующее — либо лучшие роды, либо души, либо что-то еще (а что́ именно — это для настоящего рассуж-

* «Тимей», 39b4.
** См.: Наст. соч., I.5.
*** «Тимей», 29b4–5.
4* «Софист», 248a4.

дения значения не имеет). Таким образом, они придают особый смысл первым трем гипотезам и придерживаются того мнения, что ни выделять, ни специально рассматривать множества богов, роды умопостигаемо-умнóго, так же как и все те, которые предшествуют космосу и располагаются в нем, не стоит; действительно, хотя во второй гипотезе в числе прочего речь идет и об умнóм сущем, сама природа ума остается единой, простой и нерасторжимой[55].

Итак, тот, кто сочтет нужным придерживаться того же толкования «Парменида», что и мы сами, должен будет опровергнуть два этих мнения. Борьба с ними не требует равного приложения сил, напротив, те, кто утверждает, что «Парменид» представляет собой всего лишь логическое упражнение, уже давно подверглись критике со стороны тех, кто придерживается боговдохновенного способа его толкования. Те же, кто не различает множества сущего и чины божественного,— это, как говорит Гомер, мужи *стыдливые* и весьма *опасные* *[56]. Ради самой философии, сложившейся вокруг Платона, нам, вслед за вождем святой и мистической истины[57], необходимо усомниться в их правоте и установить то, в какой мере их представления относительно гипотез «Парменида» соответствуют рассматриваемым предметам. Тем самым мы, пожалуй, при посредстве *основанного на разуме рассуждения* ** постигнем также всю теологию Платона.

Глава 9 1,34

Первый подход: «Парменид» представляет собой всего лишь упражнение в логике

Итак, давайте сперва обратимся к мнениям тех, кто сводит замысел данного диалога к логическому упражнению и отрицает присутствие в нем истины действительных вещей, и посмотрим, не смогут ли их представления все-таки хоть как-то соответствовать воззрениям Платона[58].

Так вот, всякому ясно, что Парменид предлагает применять в рассуждениях диалектический метод и, после того как будет разобран один пример, точно так же использовать его и для каждой из сущих вещей (это касается, скажем, тождественности, инаковости, подобия, неподобия, движения и покоя и т. д.) ***; он заповедал своим ученикам

---

* *Гомер*. Илиада, III.172; XVIII.394; Одиссея, VIII.22. Ср.: «Теэтет», 183е5–184а1.

** «Федон», 79а3.

*** См.: «Парменид» 136а4–137а6.

исследовать природу каждого сущего именно таким путем и при этом назвал его *великим состязанием*[*], сказал, что для него, человека *столь преклонных лет*[**], он нелегок, и уподобил себя *Ивикову коню*[***]. Он представляет все доказательства того, что будет вести изложение данного метода *в связи с действительными предметами*[4*], а не как пустого и выражающегося только в словах. Стало быть, разве можно утверждать, что такие определения относятся к пустым логическим умозаключениям, хотя великий Парменид, несмотря на свое беспокойство о том, что они требуют *значительных усилий*[5*], *довел-таки свое рассуждение* о них *до конца*?[6*] Разве в обычае у стариков
1,35 проводить свое время в пустых словопрениях, а *любителю созерцания истины*[7*], несмотря на заключительный вывод о том, что и другого не существует, взошедшему на высший наблюдательный пункт единого сущего, обнаруживать столь великие рвение и *силу*?[8*] Да ведь тогда можно было бы лишь посмеяться над Парменидом, вовлеченным Платоном вместо созерцания наиумнейших зрелищ души в состязания, подходящие лишь для юношей.

Если хочешь, давай в дополнение к сказанному рассмотрим еще и то, какие именно заверения сделал Парменид и что он сказал по поводу того, чем именно он будет заниматься, когда приступил к своему рассуждению. Разве не посвящено оно сущему-самому-по-себе, так же как и генаде всех сущих, которую он имеет в виду *скрытно от большинства*[9*], поскольку предписывает сводить множества сущих к единому и нерасторжимому единству? Значит, если таково единое сущее, которому он посвятил также свою поэму, а оно есть либо <...> высшее, которое стоит во всех отношениях выше слов, произносимых при высказывании своего мнения, то какая нужда отождествлять догматы, посвященные умопостигаемому, и относящиеся ко мнению эпихеремы? В самом деле, логические выводы подобного вида столь же не подходят для рассмотрения гипотезы о подлинных сущих, сколь несовместимо с диалектическими упражнениями мышление о незримых и обособленных причинах. Напротив, все перечисленное отличается друг от друга хотя бы потому, что сам ум располагается превыше мнения, чему и учит
1,36 нас Тимей[10*],— да и не только Тимей, но также демонический Аристотель[59], который, дав описание подобной способности, предписывает

---

[*] «Парменид», 137a2.
[**] Там же, 137a5.
[***] Там же, 136e9.
[4*] Там же, 137b2.
[5*] Там же, 136c6.
[6*] «Федр», 263e2.
[7*] «Государство», 475e4.
[8*] «Парменид», 135c2.
[9*] «Федр», 249d3.
[10*] См.: «Тимей», 51d3–e6.

не проводить с ее помощью исследования как того, что совершенно нам неизвестно, так и того, что вполне понятно *. Следовательно, Парменид, полагающий науку о сущих потусторонней истине мнения, о которой говорят ставящие ощущение выше ума, далек от того, чтобы возводить знание, связанное с мнением, которое является двусмысленным, разноречивым и непостоянным, к умопостигаемой природе или же рассматривать подлинное сущее вместе с подобной мнящейся мудростью (δοξοσοφία) и пустыми упражнениями. В самом деле, в знании разноречивое † должно гармонировать [постигаться различными методами][60] † с простым, разнородное — с однородным, а умопостигаемое — с воспринимаемым мнением.

Далее, давайте не оставим без внимания и то, что данный <эпихерематический> способ рассуждений совершенно чужд самому предпринимаемому Парменидом исследованию. Действительно, оно посвящено всем сущим и порядку всеобщего, а также выходу за свои пределы, берущему свое начало от единого, и возвращению к нему, тот же метод, который основан на эпихеремах, весьма далек от научной теории. Следовательно, разве не получилось бы, что Платон сообщает о несвойственной Пармениду гипотезе, если бы он сказал, что тот по следам изыскивает само вполне двусмысленное упражнение, что весь этот поток рассуждений изливается лишь ради проверки заключенной в нем самом силы? Да ведь во всех других своих диалогах он вкладывает в уста каждого философа гипотезы, вполне подходящие собственным занятиям того: устами Тимея он излагает физическое учение, 1,37
устами Сократа — представления о государственном устройстве, устами гостьи из Мантинеи — об Эроте, а устами элейского гостя[89] — о сущем[62]. Более того, каждый из названных философов излагает у Платона те представления, которых он сам по преимуществу придерживался. Стало быть, разве могло бы получиться так, что Парменид в своей поэме при изложении собственного учения предстает мудрецом, постигающим сущее, а на Платоновой сцене — вожаком юношеской музы? Пожалуй, и сам Платон не пожелал бы быть обвиненным в таком отсутствии сходства в своих сочинениях. Ведь он порицал поэтов именно за то, что они приписывают *сыновьям богов* ** страсть к наживе и чувственную жизнь ***. Так стоит ли и нам придерживаться того убеждения, что вождь истины сущих использоваал эпихеремы, применимые к сфере мнения, ради пустых словопрений?

---

* Ср.: *Аристотель*. Топика, 104a3–8; 105a7–9.

** «Государство», 391d5.

*** Ср.: Там же, 391c7–e2.

Если же для того, чтобы опровергнуть мнения большинства их тех, кто говорит об эпихерематическом методе, следует призвать в свидетели происходившей беседы и произносившихся в ее ходе речей самого Платона, то мы должны припомнить по твоему желанию либо то, что было написано в «Теэтете», либо то, что было сказано в «Софисте», ибо на основании данных диалогов наша правота станет вполне очевидной.

Итак, в «Теэтете» Сократ, которого юноша просит опровергнуть воззрения тех, кто говорит о неподвижном сущем, отказывается сделать это применительно к Пармениду, а причину подобного своего отказа называет следующую. «*Одного Парменида,*— говорит он,— *я опасаюсь больше всех остальных вместе взятых... Ибо еще очень юным*
I,38 *я встретился с этим мужем, тогда уже весьма престарелым, и мне открылась некая во всех отношениях благородная его глубина. Потому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж тем более упустим из виду заключенные в них его мысли»* [*]. Стало быть, мы совершенно правильно утверждали, что происходившая беседа была посвящена отнюдь не упражнению в логике и не такова была цель всех рассуждений,— напротив, она была посвящена науке о наипервейших началах[63]. В самом деле, разве мог бы Сократ у того, кто имеет в виду лишь названную способность и пренебрегает знанием о действительных предметах, засвидетельствовать *некую во всех отношениях благородную глубину* [**] в рассуждениях? Разве может быть что-либо почетное в том, чтобы выработать метод, применимый к каждой вещи во мнении и погрузиться в соответствующее изыскание эпихерем? [***]

Далее, в «Софисте» <Сократ> просит элейского гостя детально рассмотреть предложенные ему предметы и обнаруживает, что сам он хорошо знаком с более глубокими рассуждениями. «*Скажи-ка нам,*— говорит он,— *вот что: как ты привык — в длинной ли речи, обращенной к самому себе, исследовать то, что ты желаешь доказать, или задавая кому-нибудь вопросы, как это, например, делал в своей великолепной беседе Парменид, чему и я был свидетелем в молодости, в то время как тот был уже весьма преклонных лет?*» [4*] Так какая нам нужда, в то время как сам Сократ говорит, что речь <Парменида> *великолепна* [5*] и что ему присуща *некая во*
I,39 *всех отношениях благородная глубина* [6*], не доверять исследованию

---

* «Теэтет», 183e3–184a3.

** Там же, 184a1.

*** Ср.: *Аристотель.* Топика, 100a18–20; 101a30–34 и др.

4* «Софист», 217c2–7.

5* Там же, 217c5.

6* «Теэтет», 184a1.

Парменида и *изгонять* его *за пределы сущности*[*] и сущего[64] и сводить к вульгарному и пошлому пустословию эпихерем, не принимая в расчет ни ориентированность подобных суждений на юношей, ни рассмотрение гипотезы о едином сущем, ни иные доводы против данного представления?

Точно такой же подход я, пожалуй, мог бы счесть подходящим и при рассмотрении диалектической способности, каковую (и то, каким образом она, этот *купол*, венчающий все *математические науки*[**], *возводит*[***] изучающих ее к самому благу и к первейшим генадам) Сократ обсуждает в «Государстве». Он говорит: она очищает *зрение души*[4*], приближает к подлинному сущему и к единому началу всего и позволяет завершить свой путь *подле беспредпосылочного*[5*]. В самом деле, если сила диалектики столь велика, а цель ее пути столь высока, то не следует отождествлять с этим методом относящееся к мнению эпихерематическое умозаключение. Действительно, такое умозаключение распространяется *на человеческие мнения*[6*], а диалектический метод — на то, что *большинство называет пустословием*[7*]; первое полностью оставляет в стороне присутствующее в математических науках знание, а второй — словно бы *купол*[8*] этих самых знаний, и при их посредстве совершается само *путешествие*[9*] к нему; первому соответствуют наглядное и очевидное, выступающие как примеры для соответствующего упражнения, а второй *обращается к сущему*[10*], всегда совершая движения вверх[11*], и прекрасным образом завершает свой путь подле природы блага[12*].

Следовательно, мы никак не сможем свести этот метод, опирающий- I,40
ся на самые точные из наук, к относящейся к сфере мнения эпихерематике. В самом деле, эта самая эпихерематика стоит куда ниже аподиктики, и поскольку она опирается на фантазию, то служит излюбленным методом в эристике[13*][65]. Что же касается нашей диалектики, то в большинстве случаев она опирается на диаретику и на анализ как на первые действующие науки, подражающие выходу сущих за пределы единого и их возвращению к нему, но порой при *охоте за сущим*[14*] она поль-

* «Горгий», 472b5–6.
** «Государство», 534e2–3.
*** Там же, 521c2.
4* Там же, 533d2.
5* Там же, 511b6.
6* Там же, 533b4.
7* «Парменид», 135d5.
8* «Государство», 534e2.
9* Там же, 532b4.
10* Там же, 490a8–9.
11* Ср.: «Пир», 211c3.
12* Ср.: «Государство», 517b8–c1.
13* Ср.: *Аристотель*. Топика, 100a27–101a4; «Филеб», 17a3–5.
14* «Федон», 66c2.

зуется также определениями и аподиктическими суждениями[66]. Итак, поскольку диалектика прибегает к аподиктике, прежде нее — к методу построения определений, и прежде последнего — к диаретике, а эпихерематика совершенно оставляет в стороне неопровержимые аподиктические суждения, разве нет необходимости разграничить эти способности между собой, и не сравнивать исследование Парменида, опирающееся у нас на диалектику, с пустым набором эпихерем, но соотнести его рассуждения с подлинным, а не кажущимся сущим?

Глава 10

Второй подход: «Парменид» представляет собой исследование, относящееся к сущему

Итак, сказанного достаточно для опровержения воззрений тех, кто не согласен с нашими гипотезами в первом смысле. В самом деле, если бы они не поверили даже этим рассуждениям, то попытки всякого иного их убеждения и приведения к пониманию теории действительных предметов были бы тщетны. Что же касается *любителей созерцания** сущих, по следам изучающих науку о первейших причинах в связи с
I,41 самим замыслом Платонова «Парменида», то моя полемика с ними более обширна и трудна; если хочешь, мы поведем ее с использованием многих вполне понятных рассуждений. И прежде всего давайте определим то, на чем строится наше возражение этим людям. Такое рассмотрение, как мне кажется, конечно же, прояснит и само мистическое учение Платона о божественном.

Так вот, Парменид в данном диалоге построил свое упражнение в виде девяти гипотез, о чем мы подробно говорили в своем комментарии к этому сочинению**. Первые пять из них*** исходят из понятия «единое»; на основании данной гипотезы в них могут быть сделаны выводы относительно всех сущих, так же как и о средних чинах всеобщего и о завершениях выхода за свои пределы действительных предметов. Следующие четыре 4*, в согласии с самим указанием диалектического метода, толкуют положение «единого не существует» и, как результат этой гипотезы, вследствие отрицания единого предполагают

* «Государство», 475e4.
** См.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1035.6–23; 1039.5–1041.41.
*** См.: «Парменид», 137c4–160b4.
4* См.: Там же, 160b4–166c5.

лное отвержение бытия всего сущего и всего того, что лишь кажется ществующим. И одни из этих гипотез, естественно, по самому своему ысслу подразумевают все предметы логического вывода, а другие, ли нужно об этом говорить, приводят к результатам, во всех отноениях более невозможным, чем само невозможное. Как я полагаю, :которые и до нас понимали то, что с необходимостью должно початься как результат этих гипотез, поскольку об этом обыкновенно говорили в написанных к данному диалогу комментариях*[67]. Так эт, по поводу первой гипотезы почти все согласны между собой в зоем предположении, что Платон в ней воспел неизреченность, не- I,42
ознаваемость и потусторонность всему сущему сверхсущностного нaала всего. Что же касается той гипотезы, которая следует за ней, то тнюдь не все толкуют ее одним и тем же способом. Напротив, древние, равным образом и те, кто воспринял философскую традицию от Ілотина[68], утверждают, что здесь показана умнáя природа, происхоящая от сверхсущностного начала сущего, и пытаются отнести все огические выводы, которые сделаны в этой гипотезе, к единой и соершенной силе ума**. Наш же предводитель на пути божественной стины, *собеседник****, если следовать словам Гомера, самого Плаона, заключив неопределенность теории древних в определенные рамки ı заменив то, что было смешано в ней применительно к различным инам, на умнýю раздельность, в незаписанных беседах и проводившихся на них занятиях предписывал, словно бы расчленив само деление югических выводов по суставам, сопоставлять их с божественными устроениями, и первые, простейшие среди таких выводов, соотносить : первыми сущими, промежуточные — с промежуточными, каковое их положение будет соответствовать тому, которое они занимают среди сущих, а последние, наиболее сложные,— с последними. В самом деле, природа сущего отнюдь не является единой, простой и нерасторжимой. Напротив, подобно тому как среди чувственно воспринимаемого есть одно вот это великое небо, которое содержит в себе множество тел, словно монада, объемлет его, а в самом таком множестве имеется определенный порядок выхода за свои пределы, и существуют первые, промежуточные и последние чувственно воспринимаемые предметы, и прежде них в душевном устроении от одной души возникло их множество, и одни из душ располагаются ближе к собственной общности, I,43

* См.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1051.34–1064.12.

** Ср.: *Плотин.* Эннеады, V.1.8.23–27.

*** Сириан. См.: *Гомер.* Одиссея, XIX.179 (*собеседник* великого Зевса).

3 Зак. 3700

а другие дальше от нее, и промежуток между этими предельными состояниями также заполняют души,— так вот, точно так же, разумеется, и среди подлинных сущих одним, однородным и тайным, родам необходимо находиться в единой и первой причине всего, другим — разворачиваться в совокупное множество и во всеобщее число, а третьим — образовывать их взаимную связь, занимая среднее положение. И собственные признаки первых ни в чем не соответствуют собственным признакам вторых, а собственные признаки находящихся ниже — собственным признакам в большей мере единичных; напротив, их силы не равны и в этом выходе за свои пределы благодаря предшествующим возникают определенный порядок следования и явленность последующих. Короче говоря, единое сущее совершает выход за свои пределы начиная с генады, предшествующей сущим, и при этом порождает всякий божественный род — и умопостигаемо-умно́й, и сверхнебесный, и тот, который достигает внутрикосмического; соответственно и каждый из логических выводов должен обозначать в познании некий собственный признак божественного. Если же все они вместе взятые соответствуют выходам единого сущего за свои пределы, то, мне кажется, нет ничего удивительного в том, что какие-то из них в большей мере соответствуют одним, а какие-то — другим из этих выходов за свои пределы, ибо собственные признаки отдельных устроений отнюдь не обязательно присущи всем богам и, напротив, те, которые имеются у них всех, разумеется, будут с необходимостью присутствовать у каждого.

Стало быть, если бы мы сочли выделение у Платона божественных чинов лишь эпизодическим и не показали бы, что и в других диалогах он вполне очевидно воспевает выходы богов за свои пределы, начиная с высшего и заканчивая низшим чином, порой в мифологических преданиях, а иногда другими теологическими способами, то мы не добились
I,44 бы успеха и в попытках приписать ему соответствующее членение сущего, а вместе с ним и выхода единого за свои пределы. Если же мы покажем, что и в других диалогах, как мы поясним ниже, он в надлежащей мере воспевает все царства богов [69], то разве не окажется весьма вероятным следующее: при том, что даже в более всего доступном лишь посвященным рассуждении (в первой гипотезе [70]) он сообщает и об обособленном превосходстве единого над всеми родами сущего, а затем и о самом сущем, о душевной сущности, об эйдосе и, если уж об этом говорить, то и о материи,— так вот, не может быть, чтобы он не сказал ни слова ни о божественных выходах за свои пределы, ни и о соответствующем их порядку их разделении? В самом деле, если бы нужно было созерцать лишь низшее, то каким образом прежде всех других мы

смогли бы соприкоснуться с наипервейшим началом? И если бы <...> мы сочли нужным объявить обо всем множестве наших собственных гипотез, то разве мы могли бы пропустить *род богов** и деления, существующие в нем? И если бы речь шла обо <всех> природах — от первого до самого последнего в порядке их нисхождения, то разве могли бы мы оставить без внимания и не познавать те всеобщие устроения божественного, которые располагаются между единым и тем, что хотя бы в каком-то отношении несет на себе отблеск божественного?[71] Итак, все перечисленное доказывает то, что в науке о богах общего рассуждения недостаточно.

Действительно, в «Филебе» Сократ советует *любителям созерцания*** сущих при посредстве диаретического метода всегда исследовать монады всеобщих устроений, а вслед за ними и происходящие от них диады, триады и все остальные числа, каковы бы они ни были***. Если сказанное верно, то, разумеется, и Пармениду, использующему 1,45
в своей беседе о едином сущем общие диалектические правила, необходимо не только не рассматривать множество прежде единого, но и не ограничиваться единой монадой сущих и вообще не располагать все множество единого сущего непосредственно вслед за единым, потусторонним всем сущим. Напротив, сперва в качестве промежуточного ему следует рассмотреть таинственное сущее, более всего родственное единому (таковы те роды богов, которые в результате выхода за свои пределы среди в высшей мере объединенных оказались до некоторой степени разделенными, а также те, которые из всех, завершивших названный выход, обладают полным единством), и лишь в заключение — роды, возникшие при крайней раздельности сил, и уже саму сочетающуюся с ними сущность, относящуюся к божественному чину. Итак, если первая гипотеза посвящена тому единому, которое, как показывает рассуждение, потусторонне всякому множеству, то, конечно же, необходимо, чтобы следующая за ней толковала бы не о нерасчлененном, а значит нерасторжимом, сущем, но обо всех устроениях сущих. Действительно, диаретический метод вообще отвергает возможность сопоставления совершенного множества с единым, чему нас и учит в «Филебе» Сократ.

Далее, тот же вывод мы можем сделать и на основании того способа, которым проводится аподиктическое рассмотрение. В самом деле, первые логические выводы оказываются совершенно ясными не-

---

* «Федр», 246d7.

** «Государство», 475e4. Ср.: Наст. соч., I.9, 35.1–2; 10, 40.23–24.

*** См.: «Филеб», 16c5–17a5.

посредственно и делаются на основании малейших (насколько это возможно), наипростейших, вполне ясных и словно бы общеизвестных предпосылок[72], те, которые делаются вслед за ними, доказываются более пространно и разнообразно, к последним же <Платон> приходит самым сложным из всех путем. Действительно, он всегда использует предшествующие логические выводы при аподиктическом рассмотрении непосредственно следующих за ними и для объяснения умозрительной связи логических выводов между собой привлекает
1,46 примеры из геометрии и других математических наук. Итак, если слова несут в себе изображения действительных вещей, *экзегетами которых они являются* *, и поскольку в таком же положении оказываются сами разворачивающиеся доказательства, а тем предметам, о которых идет в них речь, необходимо располагаться в соответствующем порядке, то, как я полагаю, должно получиться следующее: предметы, рассматриваемые первыми и на основании простейших исходных посылок, во всех отношениях имеют облик начал и образуют единство с единым, те же, которые всегда множественны и требуют более подробного аподиктического рассмотрения, если позволено так выразиться, *в своем обособлении от единого* ** прошли больший путь. В самом деле, к тому, в отношении чего делаются последующие логические выводы, с необходимостью могут быть применены и предшествующие; с тем же, чему соответствуют первичные, естественные и простые, отнюдь не должны быть связаны и более сложные: те, которые выдвигаются на основании множества посылок, и те, которые располагается дальше от начала сущего. Следовательно, одни логические выводы, похоже, указывают на более божественные чины, другие — на менее божественные, и одни — на единичные, а другие — на множественные, и одни — на однородные, а другие — на разнородные. Действительно, аподиктическое рассмотрение в каждом случае исходит из причин, причем из первых. Значит, если предшествующие логические выводы оказываются причиной последующих, то во множестве таких логических выводов присутствует определенный порядок следования причин и того, что этими причинами обусловлено, и смешивать их, так же как и рассматривать в одном лишь нерасторжимом единстве, не подобает — ни в силу природы самих исследуемых предметов, ни по характеру науки Платона.

---

* «Тимей», 29b4–5.

** *Плотин*. Эннеады, VI.6.1.1.

<Глава 11> 1,47

Детальное рассмотрение логических выводов второй гипотезы «Парменида» в целях критики воззрений тех, кто утверждает, что она посвящена умно́му сущему

Давайте теперь проведем испытание рассмотренного подхода иным путем и мысленно *простучим его, словно сосуд*, пытаясь понять, *не раздастся ли надтреснутый звук* *. В самом деле, если хочешь, допустим, что логические выводы данной гипотезы относятся к подлинному сущему, и пусть она согласуется у нас с первой. Однако поскольку такое сущее есть множество, а не только само единое, каково единое, предшествующее сущим, так как *сущее — это единое, обладающее свойствами* ** (чему по данному вопросу и учит нас в «Софисте» элейский гость и что мы сами имеем обыкновение постоянно повторять, когда высказываем предположения, что первое есть единое, ум — это *единое многое*, душа же — *единое и многое* ***, а тела — многое и единое), — так вот, поскольку тысячекратно повторяется утверждение о том, что наряду с единством в подлинном сущем присутствует и множество, то что же мы скажем: рассматриваемые логические выводы соответствуют лишь целому сущему, а частям — уже нет, или же что они относятся и к целому, и к частям? <И если имеет место последнее,> то мы вновь спросим этих людей, <утверждающих, что вторая гипотеза «Парменида» посвящена умно́му сущему,> относят ли они все названные выводы на счет каждой части сущего или же с одними связывают одни, а с другими — другие? Итак, если они сочтут правильным соотнесение каждого логического вывода лишь с целым, то сущее окажется состоящим из не-сущих частей, движущееся — из неподвижных, покоящееся — из лишенных покоя и вообще все — из таких частей, которые ему противоположны. Тогда мы не смогли бы уже высказать мнения, согласного с рассуждением Парменида, который утверждает, что все части единого сущего в каком-то смысле существуют и каждая из них является как единым, так и сущим — подобно целому [4*]. Если же мы отнесем все логические выводы к каждой части 1,48
и не останется ни одной из них, к которой все они не были бы применимы, то не получится ли, что высший чин сущего, более всего единичная целостность, будет содержать в себе неохватное множество ча-

* «Теэтет», 179d3–4; «Филеб», 55c6–7. Ср.: *Ямвлих.* О египетских мистериях, VIII.5.

** «Софист», 245b7–8.

*** *Плотин.* Эннеады, V.1.8.25–26.

4* См.: «Парменид», 142c7–143a3.

стей? Не будет ли он подразумевать и совокупное число*, и фигуру**, и движение и покой***, и, вообще говоря, все виды и роды? Ибо разве нельзя сказать, что все они отличаются друг от друга? Стало быть, при таком допущении у нас в равной мере множественным окажется и то, что располагается рядом с единым, и то, что находится вдали от него, и первейшее станет множеством отнюдь не меньше, нежели низшее, а низшее будет единым также не меньше, чем первейшее, что же касается промежуточного между двумя крайними состояниями, то различить его при таком делении невозможно. Значит, не подобает относить все множество логических выводов лишь к целому, как не стоит и связывать их все со всеми частями сущего. Остается, конечно, только приписывать одни выводы одним частям, а другие — другим.

Далее, исчисление логических выводов должно идти либо как попало, либо в строгом порядке. Однако если мы будем говорить об их неупорядоченности, то нам не удастся сделать наше рассуждение соответствующим ни самой диалектике, ни тому способу проведения аподиктического рассмотрения, при котором последующие логические выводы всегда основываются на предшествующих, ни самой науке Платона, всегда описывающей порядок, присущий действительным предметам. Если же мы будем вести речь о строгой последовательности логических выводов, то, как я полагаю, будет совершенно необходимо начинать свое сообразное природе изложение либо с первых из них, либо с последних. И если начинать с последних, то логический вывод «единое сущее»[4*] будет сделан после всех других, а «движущееся во времени»[5*] — раньше. Однако это невозможно, ибо <единое,> при-
1,49 частное времени, заведомо должно участвовать в едином сущем, но участвующему в последнем нет необходимости быть причастным времени; следовательно, единое сущее потусторонне времени. Итак, если рассуждение начинается с единого сущего и завершается тем <единым,> которое причастно времени, то оно совершает свой путь сверху вниз и от высших чинов подлинного сущего переходит к низшим. Таким образом, первые логические выводы следует соотносить с высшими чинами, промежуточные, в согласии с тем же самым рассуждением, со средними, а последние, очевидно, с низшими, если, конечно, как было показано, необходимо одни логические выводы связывать с од-

---

* См.: «Парменид», 143c1–144a9.
** См.: Там же, 144e7–145b5.
*** См.: Там же, 145e7–146a8.
4* См.: Там же, 142b1–c7.
5* См.: Там же, 151e3–155d6.

ними чинами, другие — с другими и начинать подобное соотнесение с высшего.

Как я полагаю, достаточным подтверждением нашей правоты в данном вопросе является сам порядок следования гипотез. В самом деле, первая * из них посвящена единому, которое образует обособленный от всякого множества наипервейший чин, и с нее начинают разворачиваться все рассуждения. Стало быть, следующая гипотеза ** касается второго чина, соответствующего подлинным сущим и той генаде, которая служит для них предметом сопричастности, третья же *** — третьего, связанного с душой — со всякой или нет, так как именно это прекрасно доказал наш вождь[73] на основании тех рассуждений, которые во второй гипотезе посвящены всеобщим душам[4*]. Значит, если порядок следования трех названных гипотез соответствует природе действительных предметов, то очевидно, что первые логические выводы второй гипотезы близки к выводам той, которая ей предшествует, а последние — той, которая идет после нее. И впрямь, что еще могло бы быть представлено при посредстве отнюдь не бесконечного числа 1,50 подобных рассуждений, если не единое сущее[5*], которому посвящен первый логический вывод второй гипотезы, более всего родственное самому единому; и разве делимое единое, причастное времени[6*], которое является последним из рассмотренного в ней, не ближе всего к душе? Действительно, жизнь во времени свойственна частным душам наравне со всеобщими, а единое сущее первым участвует в едином и оказывается множественным вследствие связи безучастной генады с сущим. Если, в то время как данная гипотеза оказывается средней, ее крайние логические выводы соответствуют таким же выводам соседних гипотез, то и средние мы, разумеется, соотнесем со средними <выводами других гипотез>. Ведь рассуждение в ней, которое начинается с единого сущего, проходит путь через все следующие за ним роды, пока в нем не будет достигнута природа, участвующая во времени.

Далее, то, что было сказано выше, мы считаем должным показать и на основании общепринятых положений, с которыми согласны все изощренные толкователи божественных учений Платона. В самом деле, Плотин, исследовав в книге «О числах» [7*] вопрос о том, возникли ли сущие прежде чисел или, напротив, числа прежде сущих, определенно говорит, что самое первое сущее, поскольку оно породило божественное

* См.: «Парменид», 137c4–142a8.
** См.: Там же, 142b1–155e3.
*** См.: Там же, 155e4–157b5.
4* См.: Там же, 151e3–155d6.
5* См.: Там же, 142b1–c7.
6* См.: Там же, 151e3–155d6.
7* См.: *Плотин*. Эннеады, VI.6.9; 16.

число, появилось прежде чисел[74]. И если он дает правильное толкование и сущее является началом, порождающим первое число, а число производится на свет сущим, то не следует ни смешивать чины, соответствующие этим родам, ни сводить их к единой ипостаси, ни (учитывая то, что Платон ведет речь о едином сущем и о числе в разных местах) 1,51 относить оба соответствующих логических вывода к одному и тому же чину. Действительно, причинствующее и причинно обусловленное никак не могут обладать ни равной силой, ни одинаковым положением — напротив, они обособлены друг от друга и относящееся к ним знание не есть ни единая природа, ни единое слово. Вслед за <Платоном> и Порфирий в трактате «О началах»[75] во многих прекрасных рассуждениях доказал, что ум вечен и тем не менее имеет в самом себе нечто предвечное; <и предвечное> в уме соприкасается с единым (ибо оно потусторонне всякой вечности), а вечное занимает в нем второе, точнее, третье положение, так как, я думаю, между предвечным и вечным находится сама вечность[*]. Однако говорить об этом пока рано; тем не менее на основании сказанного мы сделаем тот вывод, что и ум, разумеется, несет в себе что-то лучшее, чем вечное; сделав такой вывод, мы спросим, является ли ум *отцом слова*[**] и потому оказывается не только единым сущим[***], но и целым и частями[4*], и всяким множеством[5*], и числом[6*], и фигурой[7*], и движущимся и покоящимся[8*], или же мы должны относить к нему только часть логических выводов, а другие — нет. Так вот, все такие логические выводы связать с ним невозможно, поскольку, например, любое умнóе движение совершается в вечности и то же самое относится к покою. Если же одни выводы к нему применимы, а другие — нет, то ясно, что в самом уме необходимо исследовать иные по отношению к нему чины и с каждым из них следует связывать тот логический вывод, который более всего ему подходит, ибо 1,52 ум по своему числу не един и не атомарен, как это порой казалось некоторым древним <философам>[76], а, напротив, объемлет совокупный выход единого сущего за свои пределы. Третьим был живший позднее этих мужей божественный Ямвлих, который в сочинении «О богах»[77] уличил их в том, что они располагают роды сущего[9*] в умопостигаемом на том основании, что число и разнообразие этих родов сви-

* Ср.: *Порфирий*. История философии, фр. 18, p. 15.1–14 Nauck; *Прокл*. Первоосновы теологии, § 87–88.
** «Пир», 177d5.
*** См.: «Парменид», 142b5–c7.
4* См.: Там же, 142c7–d9.
5* См.: Там же, 142d9–143a3.
6* См.: Там же, 143c1–144a9.
7* См.: Там же, 144e7–145b5.
8* См.: Там же, 145e7–146a8.
9* См.: «Софист», 254d4–255e7.

детельствуют об их значительной удаленности от единого. Стало быть, тому, кто пытается строить какое-либо учение, подобает прежде всего объяснить, где эти роды следует располагать; и в самом деле, их производят на свет в низшем чине умно́го те боги, которые располагаются там[78]. Почему роды сущего и существуют среди них, и не существуют, станет ясно в дальнейшем *. Если же, как и полагает названный муж, умопостигаемое обособлено от родов сущего, то, разумеется, тем более это касается подобия и неподобия **, а также равенства и неравенства ***. Следовательно, отнюдь не каждый из логических выводов в равной мере соответствует всем частям сущего и относится не ко всей широте умопостигаемого или умно́го. Таким образом, на основании того, что сказали лучшие из экзегетов при построении своей собственной философии, становится понятным не только то, каково все множество божественных устроений, но и каково деление Платоновых рассуждений *на естественные составные части* [4*].

Далее, если и об этом нужно упомянуть, то, высказывая свои апории по множеству вопросов, мы не могли бы назвать ни одной разумной причины для этих самых апорий, напротив, мы будем скрывать от самих себя то, что мы напрасно относим какие-то недомолвки на I,53
счет данного сочинения Платона. В самом деле, во-первых, почему имеется именно столько логических выводов, а не больше и не меньше? Действительно, всего их дважды семь[79]; мы не сможем дать какого-либо объяснения причины того, что их именно столько, если одновременно с действительными предметами не проведем деления и самих рассуждений. Во-вторых, мы никогда не окажемся в состоянии найти причину ни определенного порядка следования логических выводов, ни того, почему, в согласии с самим смыслом соответствующей науки, одни выводы делаются раньше, а другие позже, если порядок следования логических выводов не соответствует выходу сущих за свои пределы. Наконец, в-третьих, в связи со сказанным, почему одни выводы доказываются на основании того, что было аподиктически рассмотрено непосредственно перед ними, а другие — на основании исследованного несколько выше? Действительно, логический вывод о целом и частях [5*] является следствием рассмотрения единого сущего [6*], вывод же о бытии в самом себе и в другом [7*] делается сразу после заключения о фигуре [8*], но доказывается он как результат рассмотрения целого

* См.: Наст. соч., III.19.
** См.: «Парменид», 147c1–148d4.
*** См.: Там же, 149d8–151e2.
4* «Федр», 265e1.
5* См.: «Парменид», 142c7–d9.
6* См.: Там же, 142b5–c7.
7* См.: Там же, 145b6–e6.
8* См.: Там же, 145a4–b5.

и частей*. Или: почему иногда выводы опираются на две рассмотренные выше посылки, а порой — лишь на одну? В самом деле, в каждом из приведенных вопросов мы выскажем непонимание и не сможем рассмотреть ни число логических выводов, ни их порядок, ни родство между собой, если не будем, следуя, как это положено в диалектическом космосе, самой природе вещей, иметь в виду всю данную гипотезу о едином сущем, проходящую в своем движении сверху донизу и рассматривающую все промежуточные роды в совокупности.

Далее, если мы будем говорить о том, что все логические выводы делаются только так, как это принято в силлогистике, то чем мы будем отличаться от ведущих речь всего лишь об обычных эпихеремах и утвер-
I,54 ждающих, будто весь рассматриваемый диалог посвящен всего-навсего упражнению <в логике>? Если же исследование проводится не только силлогистически, но и аподиктически, то, конечно же, необходимо существовать и промежуточной причине, по своей природе предшествующей логическому выводу. Значит, если мы считаем логические выводы предшествующих рассуждений промежуточными по отношению к последующим, то, разумеется, будут существовать и действительные предметы, которым посвящены эти самые рассуждения, занимающие подобное же положение по своему бытию, и порождения положенного в основу окажутся причинами и словно бы прародителями для последующего. И если дело обстоит именно так, то разве мы согласимся, что у всего названного одни и те же своеобразие и природа? Действительно, причина и то, что возникает благодаря ей, отличаются друг от друга.

Впрочем, с теми, кто утверждает, будто всегда исследуется одна и та же природа**, может случиться вот что еще: они не заметят, что в первых трех логических выводах <второй гипотезы> *** единое не отторгнуто от сущего, в четвертом[4*] оно отделяется только впервые, а во всех следующих[5*] рассматривается само по себе — отдельно от сущего. Потому разве нет необходимости в том, чтобы соответствующие чины различались между собой? В самом деле, нерасторжимое, поскольку оно еще скрыто и неделимо, скорее родственно единому, разделяющееся занимает второе вслед за ним положение, а разделенное прошло еще более длинный путь в своем обособлении от наипервейшего.

И если ты захочешь сравнить данную гипотезу со следующей за ней по количеству рассуждений и обнаружишь, насколько она длиннее,

---

* См.: «Парменид», 144e8–145a4.
** Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», § 103.
*** См.: «Парменид», 142b5–143a3.
4* См.: Там же, 143a4–b8.
5* См.: Там же, 143c1–155e3.

и это пусть покажет тебе, что она отнюдь не посвящена единой и неделимой природе. В самом деле, рассуждения о божественном становятся короче применительно к более близким к началу и причинствующим [I.55] предметам, поскольку их таинственность превосходит очевидность, неизреченность — познаваемость, а больше их оказывается и разворачиваются они тогда, когда достигают более близких нам божественных устроений. Действительно, наличное бытие того, что родственно неизреченному, непознаваемому и обособленному в недоступных для входа святынях, в значительной мере чуждо словесному выражению, то же, что прошло более длинный путь, и нам вполне знакомо и для фантазии[80] доступнее, нежели то, что ему предшествует.

<Глава 12>

Общее рассмотрение гипотез диалога «Парменид»

Вот какой вывод, подтвержденный нами многими способами, следует сейчас сделать: необходимо, чтобы вторая гипотеза описывала все божественные устроения; чтобы в ее рамках исследование переходило от высшего, наипростейшего и единичного к совокупному множеству божественных родов и к всеобщему числу, которым и завершается вся последовательность подлинных сущих, соотнесенных с генадами богов и выделяющихся на основании их неизреченных и невыразимых собственных признаков. И если мы, не поддавшись соблазну впасть в какие-либо заблуждения, согласимся с этим, то на основании именно этой гипотезы нам, разумеется, и следует постигать связь божественных устроений, происхождение последующих среди них от предшествующих, своеобразие всех божественных родов и то, какова их общность между собой и какова их проявляющаяся в должной мере обособленность; потому отправные точки для постижения истины подлинных сущих или заключенных в них генад в оставшихся диалогах необходимо искать имённо в этой гипотезе. [I.56] Ведь здесь мы будем рассматривать целостные выходы богов за свои пределы и их всесовершенные устроения, описание которых дается в полном согласии с теологической наукой. В самом деле, поскольку выше* было показано, что все рассуждение Парменида посвящено изысканию по следам содержащейся в действительных предметах истины и не является пустой и искусственной демонстрацией рассуждений, разумеется, необходимо, чтобы со-

* См.: Наст. соч., I.9, 34 и далее.

ответствующие девять гипотез, которым дает толкование человек, пользующийся диалектическим методом и рассматривающий их с точки зрения божественной науки, были посвящены действительным предметам и некоторым природам — первым, промежуточным или последним.

Итак, если сам Парменид согласен с тем, что все его рассуждение будет посвящено единому и его соотношению с самим собой и с другим *, то ясно, что ему необходимо начинать свое рассмотрение с высшего, а заканчивать низшим среди всего, поскольку наличное бытие единого пронизывает все действительные предметы — от самого высшего до более всего неотчетливой их ипостаси. Однако, коль скоро первая гипотеза ** при посредстве апофатических суждений показывает неописуемое [81] превосходство первого начала и оставляет его совершенно обособленным от всякой сущности и всякого знания, очевидно, что та, которая следует за ней *** — хотя бы потому, что она выдвигается непосредственно вслед за той,— описывает совокупное устроение богов. В самом деле, во всей этой гипотезе <Платон> рассматривает не только умно́е, так же как и не только сущностное в них, но и собственно-божественную идиому наличного бытия. Действительно, разве могло бы единое, в котором участвует сущее, быть чем-то другим,
I,57 нежели божественным в каждом сущем, тем, благодаря чему все они соединяются с не допускающим участия в себе единым? Ибо тела соприкасаются с душой при посредстве собственной жизни, а души приобщаются к всеобщему уму и первейшему мышлению при помощи собственного мыслящего начала, и точно так же, разумеется, и подлинные сущие восходят к обособленному единству благодаря собственному единому и в результате не оторваны от первейшей причины.

Поскольку данная гипотеза начинается с единого сущего и сперва в ней на основании понятия единого делается вывод о высшем чине умопостигаемого, а завершается она исследованием сущности, участвующей во времени, и божественные души в ней причисляются к низшему божественному устроению, разумеется, необходимо чтобы третья гипотеза [4*] в своих разнообразных логических выводах изучала все множество частных душ и свойственных им различий. Вот какого состояния достигает отдельная и бестелесная ипостась. Вслед за ней идет ипостась, делимая в отношении тел и не обособленная от материи; четвертая гипотеза [5*] исследует ее в ее зависимости от высшего — от богов. Вы-

---

* См.: «Парменид», 137b4; 136a6–7.

** См.: Там же, 137c4–142a8.

*** См.: Там же, 142b1–155e3.

4* См.: Там же, 155e4–157b5.

5* См.: Там же, 157b6–159b1.

ход за свои пределы в виде материи (единой или разнородной) оказывается завершающим; пятая гипотеза* рассматривает его подобно первой — при посредстве апофатических суждений, но *подобие* это *неподобно*** [82]. Тем не менее в одном случае такие апофатические суждения оказываются своего рода лишенностями, а в другом — обособленными причинами всего возникшего. И удивительнее всего то, что гипотезы крайней в этой пятерке пары являются именно апофатическими, причем одна в положительном, а другая в отрицательном смысле, гипотезы следующей пары катафатические, причем одна как парадигматическая, а другая как иконическая, средняя же гипотеза, относящаяся к душевному чину, слагается и из катафатических, и из 1,58
апофатических логических выводов, образующих с катафатическими общий ряд, и не содержит в себе единого эпизодически, так, как в ней описывается другое, оказывающееся всего лишь множественным, и равным образом не возносит единое над сущностью в отличие от того, что ей предшествует, но предполагает его пребывание в сущности: вследствие движения и множественности данное единое словно бы *было поглощено**** сущностью [83].

Стало быть, перечисленные гипотезы исследуют все сущие — как отделенные, так и неотделимые — и причины целостностей — как обособленные, так и пребывающие в самих действительных предметах— при допущении наличного бытия единого. Другие же четыре 4*, добавленные к ним, в которых единое словно бы отброшено прочь, описывают все сущее и возникающее как уже никоим образом не сущее, разумеется, с тем чтобы показать, что единое оказывается причиной для его бытия и спасения и что благодаря именно ему все сущие участвуют в природе сущего и обладают любым своим наличным бытием в соотнесенности с ним. Короче говоря, по поводу всех сущих мы делаем вот какой вывод: если единое есть, то есть и все они — вплоть до низшей ипостаси, а если единого нет, то нет и никакого сущего. Следовательно, единое — это причина, гипостазирующая и спасающая все сущее, каковой вывод делает и Парменид в конце диалога 5*.

---

* См.: Там же, 159b2–160b4.

** *Сириан*. Комментарий к «Метафизике», 153.5–6. Ср.: «Парменид», 159e2–6.

*** «Орфика», фр. 167.

4* См.: «Парменид», 160b5–166c2.

5* См.: Там же, 166c2–5.

1,59

<Глава 13>

Вторая часть
О божественных атрибутах

Три атрибута божественного в «Законах»

Впрочем, по поводу гипотез «Парменида» и принятого в данном диалоге деления, так же как и о теории каждого <божественного чина>, нами было сказано вполне достаточно в комментарии к этому диалогу* и в настоящее время не следует продолжать рассуждение по данному поводу. Поскольку в связи с рассмотренным мы будем изучать общую теологию — то, на каком основании и благодаря чему мы можем ее постигнуть, а также попытаемся свести воедино и частную, <исследовав то,> из каких диалогов можно узнать об ее положениях,— так вот, сперва мы должны исследовать общие, относящиеся ко всем божественным устроениям, священные догматы Платона и показать, что каждый из них определен у него в согласии с правилами наисовершеннейшей науки. В самом деле, общие догматы предшествуют частным и по своей природе более понятны.

Итак, давайте в первую очередь обратимся к догматам, аподиктически рассмотренным в «Законах»** [84], и скажем, почему они стоят на первом месте в истине, относящейся к богам, как и то, почему они являются важнейшими среди всех остальных мистических умозрительных представлений о божественном. Так вот, утверждается, причем самим Платоном, что в число таких догматов входят три следующих: *[1]* то, что боги существуют; *[2]* то, что они вершат свой промысел обо всем; *[3]* то, что они отправляют правосудие над всем и не допускают никакого уклонения к худшему. То, что перечисленные догматы являются самыми первыми из всех тех, которые рассматриваются в теологии, ясно каждому. В самом деле, что будет более соответствовать руководящей деятельности богов, как не их наличное бытие, благовидный промысел или неизменная и непоколебимая сила? Разве не при посредстве названных способностей боги единовидно производят
1,60 на свет последующее, сохраняют его в чистоте и обращают к самим себе, упорядочивая другое и не испытывая никакого воздействия со

* См.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду» (книга VI и далее, до нас дошли комментарии до 141e по тексту диалога).

** См.: «Законы», 893b1–899d3; 899d4–905d1; 905d1–907b9.

стороны худшего, поскольку сами они никак не изменяются, при всем разнообразии того, промысел о чем они вершат? Мы могли бы узнать, каким образом определено по своей природе все названное, если бы попытались постигнуть в рассуждении тот научный подход, который Платон применяет при рассмотрении каждого из перечисленных догматов, и прежде всего то, с какими именно непреложными определениями он связал само бытие богов, а также все проблемы, связанные с этим самым бытием.

<Глава 14>

1. Бытие богов.

Итак[85], необходимо, чтобы среди всех сущих одни только приводили в движение, другие только двигались, а третьи, занимающие промежуточное положение, одновременно и двигались и приводили в движение, причем последние должны либо приводиться в движение одним, а двигать другое, либо быть самодвижными. И четыре соответствующие ипостаси будут располагаться последовательно одна за другой: та, о которой говорится только как о движущейся и испытывающей воздействие со стороны других, первых действующих, причин; ей предшествует та, которая приводит в движение другое и в свой черед приводится в движение другим; по ту сторону этих ипостасей располагается самодвижная, берущая начало с самой себя и вследствие приведения в движение самой себя предоставляющая некий вид движения другому; высшей же ипостасью всего того, что участвует в действующем или претерпевательном движении, будет неподвижная[86]. В самом деле, все самодвижное, поскольку совершенство его жизни заключается в переходе от одного состояния к другому и в разделении, зависит от иной, предшествующей, причины, всегда одинаковой и пребывающей в одном и том же состоянии; жизнь последней протекает не во времени, а в 1,61
вечности, ибо время есть *образ вечности* *. Стало быть, если все, что приводится в движение самим собой, движется во времени, а вечный вид движения оказывается потусторонним совершающемуся во времени, то самодвижное по своему положению среди сущих будет вторым, но отнюдь не первым. Далее, приводящее в движение одно и приводимое в движение другим с необходимостью зависит от самодвижной природы, причем это относится не только к нему, но и ко всякому образованию,

* «Тимей», 37d5.

приводимому в движение иным, что и доказывает афинский гость *[87]. Действительно, он говорит следующее: если бы все движущееся при своем возникновении *осталось неподвижным* **, то в случае, если бы среди сущих не присутствовало и самодвижного, не было бы и первого пришедшего в движение. В самом деле, неподвижное — это то, чему по своей природе не свойственно двигаться каким бы то ни было способом, и потому оно не может быть первым пришедшим в движение, что же касается движимого иным, то оно будет нуждаться в другой, движущей, силе. И только самодвижное, поскольку оно начинает свое действие с самого себя, будет приводить в движение себя, а затем и другое[88]. Ведь именно оно закладывает в движимое иным способность к движению, подобно тому как неподвижное предпосылает всем сущим возможность приводить в движение. Наконец, третье, всего лишь движущееся, мы поставим в зависимость прежде всего от того, что само движется благодаря другому, но при этом также приводит в движение иное, так как необходимо, чтобы в числе всего прочего и последовательность движущихся сущих, простирающаяся в определенном порядке сверху донизу, обладала бы и чем-то средним.

Так вот, все тела относятся к тем сущим, которым по природе свойственно всего лишь двигаться и испытывать воздействие, поскольку по самой своей ипостаси, разделенной и причастной величине и объему, они не способны сотворить ничего, коль скоро всему, создающему другое и приводящему его в движение, по природе свойственно делать
I,62 это благодаря бестелесной силе[89]. А среди бестелесных сущих одни делимы по телам, другим же такое деление, связанное с низшим среди сущих, не свойственно. Стало быть, бестелесные сущие, разделяющиеся в отношении обладающих объемом тел, представляет собой либо качества, либо материальные эйдосы, относящиеся к таким сущим, которые приводятся в движение чем-то одним и приводят в движение что-то другое. В самом деле, так как они располагаются в уделе бестелесного, то участвуют в способности приводить в движение, а поскольку разделяются по телам и до некоторой степени лишены связи с собой, распадаются вместе с положенным в основу и наполняются от него бездеятельностью, то нуждаются в движущей силе, причем не находящейся в каких-то чуждых вместилищах, но обладающей ипостасью в самой себе. Итак, где же, как мы скажем, будет располагаться то, что приводит в движение само себя? Действительно, тому, что имеет хоть какое-то отношение к объемам и протяженностям или же разде-

* См.: «Законы», 895a6–b3. ** Там же, 895a6.

ленному среди них и необособленно существующему подле них необходимо быть лишь в одном состоянии из двух: либо только двигаться, либо<, будучи приводимым в движение> одним, приводить в движение другое; впереди такого сущего, как было сказано выше, должна идти во всех отношениях самодвижная сущность, располагающаяся в самой себе, а не в чем-либо другом, и опирающаяся в своих действиях на саму себя, а не на другое. Следовательно, как на небесах, так и среди здешних, весьма склонных к изменчивости, стихий есть какая-то другая природа, обособленная от тел, благодаря которой у последних имеется первичная способность к движению. И если бы на самом деле было необходимо исследовать то, чем является подобная сущность, то мы <поступили бы> совершенно правильно, последовав за Сократом * и рассмотрев, что же это за сущее, которое присутствует в движимом иным и предоставляет ему вид самодвижности, а также, разумеется, и то, к каким именно из зримых предметов мы относим движение по внутренним причинам. В самом деле, бездушное всегда приводится в 1,63
движение иным и, будучи подверженным воздействию, по самой своей природе испытывает его со стороны некой внешней силы, которая, приводя его в движение, словно бы совершает над ним насилие. Значит, остается лишь, чтобы некий вид самодвижного имело одушевленное и чтобы оно было вторым самодвижным, а находящаяся в нем душа — первым, и чтобы она приводила в движение саму себя и двигалась благодаря самой себе, а также благодаря собственной силе предоставляла телам подобие жизни и происходящего по их воле движения. Итак, если прежде движимого иным должна существовать самодвижная сущность и душа есть первое самодвижное, благодаря которому у тел появляется словно бы призрак самодвижности, то она будет потусторонней телам и движение всякого тела окажется делом души и словно бы потомком движения, присущего душе. Следовательно, необходимо, чтобы небо в целом и все располагающееся на нем тела обладали разнообразными движениями, свойственными каждому небесному телу, и чтобы они, совершая свое движение в согласии с природой (а всем им по природе присуще круговращение), заключали в себе водительствующие души, по своей сущности превосходящие тела и движущиеся в самих себе, которые озаряют эти тела свыше своей способностью к движению.

Итак, этим душам, которые выстроили космос в целом и располагающиеся в нем части в определенном порядке и превратили все те-

* См.: «Федр», 245c5–246a2.

4 Зак 3700

лесное, само по себе не участвующее в жизни, в движущееся и живущее, словно бы вдохнув в него причину движения, необходимо приводить в движение все либо в согласии с разумом, либо как-то иначе, о чем даже говорить не положено. Ведь если вот этот космос и все упорядоченное в нем, движущееся равномерно и по своей природе пе-
I,64 ремещающееся вечно (что подтверждают как математические науки, так и наблюдения за природой), зависят от души, которая сама движется и приводит в движение другое без участия разума, то сам порядок круговращений космоса, движение, совершающееся словно бы по единому замыслу, упорядоченное расположение тел и все другие явления природы не будут иметь покоящейся причины, которая способна упорядочивать отдельные вещи одинаковым и тождественным образом. Однако все неразумное по своей природе упорядочивается другим, поскольку само по себе оно неопределенно и беспорядочно. Конечно же, говорить о неразумии применительно к небу в целом, как и к его вращению, совершающемуся вечно, одинаково, в одном и том же порядке и описывающему одни и те же круги, никоим образом не стоит — ни с учетом самой природы действительных предметов, ни в согласии с нашими собственными врожденными представлениями.

Далее, если душа разумна и направляет все, используя для этого рассудок, и, напротив, все то, что вовлечено в вечное круговращение, своим руководителем имеет соответствующую душу и среди всего нет ничего, что не участвовало бы в ней (ибо ни одно из тел, как в одном месте говорит Теофраст, не заслуживает внимания, если оно лишено подобной способности*), то обладает ли она этой разумностью, совершенством и благодетельностью в силу сопричастности или по своей сущности? И если перечисленные качества соответствует ее сущности, то в силу необходимости такова всякая душа, коль скоро любая душа по своей природе самодвижна. Если же они связаны с сопричастностью, то душе будет предшествовать другой ум, существующий в действительности, который по самой своей сущности способен к мышлению, поскольку благодаря собственному бытию владеет единичным знанием обо всем. Тогда необходимо, чтобы душа, обретающая свою сущность
I,65 в согласии с рассудком, несла в себе то, что в смысле сопричастности выступает как ум, и чтобы имелись два вида разумности: первая, присущая самому божественному уму, и вторая, происходящая от первой и свойственная душе. В качестве подтверждения сказанного обрати,

* Ср.: *Теофраст.* «О небе» (ссылка из «Комментария к „Тимею"» Прокла, II.122.16–17): «Ибо нет ничего достойного без души».

если хочешь, внимание на присутствие в теле умнóго сияния. В самом деле, почему вот это совокупное небо шарообразно и движется по кругу, причем совершает такое движение вокруг одного и того же центра и в едином и определенном порядке? Почему оно по самой своей природе всегда обладает одним и тем же внешним видом и непоколебимой силой, если не принимает участия в видообразовании, выполняющемся по воле ума? Действительно, душа — хорег движения[90], то же, что является причиной устойчивого состояния и превращает необоснованную тягу движущегося к отклонению от своего пути в тождественность и в жизнь, определенную в согласии с единым смыслом, а также в круговращение, пребывающее в одном и том же состоянии, очевидно, будет потусторонним душе.

Следовательно, тело и все вот это чувственно воспринимаемое есть движимое иным, душа же самодвижна, поскольку с ней связаны все телесные движения, а впереди нее идет ум, который неподвижен. Не думай, что это мое неподвижное таково, каким, как мы утверждаем, является бездействующее, безжизненное и лишенное дыхания *,— напротив, оно есть изначальная причина всякого движения и, если угодно, источник всякой жизни, возвращающейся к самой себе и обладающей своей ипостасью среди иного[91]. Именно в силу этих причин Тимей и сказал, что космос — это *живое, одушевленное и мыслящее существо* **: вследствие жизни, появляющейся в нем по его собственной природе благодаря душе и там разделяющейся, он именуется живым существом, из-за присутствия в нем божественной души — одушевленным, а по причине умнóго начальствования — мыслящим. Действительно, хорегия жизни, гегемония души и участие ума и образуют небо в I,66
целом.

Если же этот самый ум по своей сущности является именно умом, поскольку, как утверждает Парменид, *мыслить и быть — одно и то же* ***, а в смысле сопричастности — богом (именно это, как мне кажется, и имеет в виду афинский гость, когда в дополнение называет его божественным: «*Душа,*— говорит он,— *восприняв божественный ум, пестует все и ведет к правильности и разумности*» 4*),— то, разумеется, необходимо, чтобы и <небо> в целом зависело от его божественности и единства и во всем этом космосе движение существо-

* Ср.: «Халдейские оракулы», p. 62.2 Kroll.
** «Тимей», 30b7–8.
*** *Парменид*. О природе, фр. 3. Ср.: *Плотин*. Эннеады, V.1.8.17; *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1152.33.
4* «Законы», 897b1–2.

вало бы благодаря душе, вечное постоянство и тождественность — вследствие ума, единое же единство и *совместное дыхание* *, присутствующие в нем, симпатия и совершенная мера, — от генады[92], благодаря которой сам ум имеет облик единого, едина душа, а каждая существующая вещь цела и совершенна по своей природе, и все последующее вместе с совершенством, заложенным в его собственной природе, благодаря чину, всегда располагающемуся выше ее, принимает участие в другом, лучшем, своеобразии. В самом деле, телесное, будучи движимым иным, благодаря душе обретает подобие самодвижной силы и потому оказывается живым существом; душа, будучи самодвижной, участвует в жизни в качестве ума и, действуя во времени, вследствие соседства с этим умом обладает неисчерпаемостью энергии и неусыпностью жизни; ум же, владеющий жизнью в вечности, *по своей сущности являющийся энергией* ** и воплотивший в себе совокупное мышление, покоящееся здесь и сейчас, во всех отношениях боговдох-
I,67 новенен вследствие причины, предшествующей ему. Действительно, как говорит Плотин, ему присущи две энергии: свойственная уму как таковому и словно бы принадлежащая тому, кто опьянел от нектара ***; в других своих сочинениях <мы сами также показали>, что вот этот ум благодаря предшествующему ему не-уму есть бог[4*], подобно тому как душа в своем высшем состоянии, потустороннем душе как таковой, будет умом, а тело, подчиненное предшествующей ему силе, — душой. Итак, все, как мы и говорили, зависит от единого при посредстве ума и души; ум единовиден, душа умовидна, тело космоса жизненно: все соединяется с предшествующим. И среди последующего одни вещи вкушают от божественного, находясь ближе к нему, а другие — располагаясь дальше от него: бог изначально, прежде самого ума, *несется на* умнóй *природе*[5*], ум более всего божествен, поскольку прежде другого сам удостаивается божественного вдохновения, душа божественна в той мере, в какой участвует в умнóм посредствовании, что же касается тела, то оно божественно, когда причастно божественной душе (ибо сияние <божественного> света пронизывает все — от высшего до низшего — среди зависящего от него), а как простое тело — не божественно; напротив, душа благодаря созерцанию ума и собственной жизни божественна первичным образом.

---

* *Плотин.* Эннеады, II.3.7.16–18.
** *Аристотель.* О душе, 431a18.
*** Ср.: *Плотин.* Эннеады, VI.7.35.19–28; *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1080.7–12.
4* Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1047.1–24; Комментарий к «Тимею», I,258.7–8.
5* *Плотин.* Эннеады, I.1.8.9.

Конечно, то же самое рассуждение будет у меня относиться и к каждой из всеобщих сфер, и к расположенным в них телам. В самом деле, все они подражают всеобщему небу, коль скоро и сами относятся к уделу вечного; и подлунные стихии, не обладая полной сущностной неизменностью, пребывают тем не менее в виде собственных целостностей во Всем и содержат в себе отдельные живые существа. Действительно, всякая целостность объемлет расположенные вслед за ней частные ипостаси; значит, подобно тому как на небе наряду со всеобщими сферами появилось определенное число звезд и точно так же, 1,68 как на земле вместе с целостностью возникло также некое множество частных земных существ, как я полагаю, необходимо, чтобы и среди всеобщего каждую стихию образовывали собственные для нее числа. Ибо разве могло бы иметь место следующее: в крайних чинах целые сочетаются с частями, хотя и возникают прежде них, а в промежуточных ничего подобного не происходит? Если же каждая из сфер есть живое существо, которое всегда находится в одном и том же положении и входит в состав Всего, подобно тому как обладающее жизнью вечно и первичным образом участвует в душе, и как неизменно сохраняющее свой порядок в космосе связуется умом, и как единое и целое, возглавляющее собственные части, освещается божественным единством,— то, следовательно, не только все, но и каждая из находящихся во Всем вечных частей одушевлена и разумна, поскольку по мере сил уподобляется самому Всему; действительно, каждая из таких частей сама оказывается Всем, которое соотнесено с родственным ему множеством.

Итак, с тем чтобы нам сократить свое рассуждение, давайте скажем вот что: телесная целостность Всего едина, а других целостностей, располагающихся ниже ее и выходящих за пределы единой, много[93]; душа Всего едина, и вслед за ней другие души вместе с ней в чистоте упорядочивают всеобщие части; ум также един и умнóе число, стоящее ниже его, служит предметом сопричастности для вышеназванных душ; бог как хранитель всех внутрикосмических предметов вместе взятых един, но имеется также множество других богов, получивших в удел как умны́е сущности, так и души, зависящие от них, и все части космоса*. В самом деле, разумеется, не каждая из появившихся на свет 1,69 в согласии с природой вещей порождает себе подобных, но всеобщие и наипервейшие из внутрикосмических предметов предполагают в себе не слишком отличающуюся от подобного порождения парадигму; дей-

* Ср.: «Критий», 113b7–c1.

ствительно, подобное более всего родственно не подобному и по природе может занимать положение его причины и то же самое касается тождественного и иного и предела и беспредельности.

<Глава 15>

2. Промысел богов

Впрочем, эти вопросы мы будем подробно рассматривать также и в дальнейшем *; а сейчас давайте перейдем ко второму догмату, аподиктически рассмотренному в «Законах»,— что боги вершат промысел в отношении одновременно как целых, так и частей ** [94],— и сделаем вывод, о каком неопровержимом представлении, относящемся к промыслу богов, поведал нам Платон.

Итак, на основании вышесказанного всякому ясно, что все боги оказываются причинами движения и что одни сущностны и жизненны как самодвижущаяся, саможивущая и самодействующая сила, другие умны и самим своим бытием побуждают все последующее к совершенству жизни как *исток и начало* всех вторых и третьих выходов *движения* *** за свои пределы, третьи же единичны и собственным участием обоготворяют все общие роды как первая действующая, совершенная I,70 и непознаваемая сила, проявляющаяся в энергии, и отнюдь не получается так, что одним движением управляют они сами, а начальствование над другим препоручают кому-то еще, или что они руководят пространственным перемещением или качественным изменением последующего, а сущностной или количественной изменчивостью здешние предметы обладают сами по себе [95]. В самом деле, все то, что само по себе оказывается причиной своей сущности, тем более является причиной как собственных энергий, так и совершенства. Кроме того, самодвижное есть начало движения для всего, а бытие и жизнь всего того, что располагается в космосе, возникают благодаря душе, которая выступает для него в качестве причины не только пространственного перемещения или движения какого-то другого вида, но и самого прихода в бытие; тем более <бытие и жизнь всего космического> зависят от умной сущности, которая обусловливает жизнь самодвижного и в качестве причины возглавляет всякое временнóе действие, а в еще большей степени — от единичного наличного бытия, которое пронизывает

---

* См.: Наст. соч., III.1–7.

** См.: «Законы», 899d4–905d1.

*** «Федр», 245c9; «Халдейские оракулы», фр. 49.3.

ум и душу, наполняет их всеми благами и распространяется даже на низшее[96]. Действительно, отнюдь не все части космоса могут участвовать в жизни, так же как и в уме и в познающей силе, единому же причастно все, даже материя: и целые, и части, и согласное с природой, и противоположное ей, и нет ничего такого, что не участвовало бы в подобной причине,—ведь то, что лишено единого, никогда не смогло бы принять участие и в сущем[97].

Стало быть, если боги производят на свет и своим непознаваемым окружением сохраняют все, то разве допустимо, чтобы им не был свойствен и промысел обо всем, который простирается на все — от высшего до наиболее частного? В самом деле, потомству всегда свойственно удостаиваться заботы со стороны собственной причины; все же, движимое иным, является потомством самодвижного, и то, что существует во времени — во всеобщем или в здешнем, частном,— оказывается I,71 произведением вечного, потому что вечное сущее есть причина того, что существует иногда, а божественные и единичные роды, гипостазирующие все множественное, обладают бытием прежде последнего, и, вообще, нет такого множества сущностей или сил, которое не возникло бы благодаря единому. Итак, все перечисленное должно быть предметом промысла для предшествующих причин, поскольку жизнь и движение по кругу во временны́х периодах оно обретает от душевных богов, благодаря умны́м наполняется бытием и сущностью, а также приобщается одновременно и к тождественности и к устойчивости собственного облика, а от самых первых богов получает собственное единство, меру и предрасположенность к благу.

Таким образом, необходимо, либо чтобы боги знали то, что промысел о собственном потомстве соответствует их природе и чтобы первая действующая причина не только создавала последующее и придавала ему жизнь, сущность и единство, но и предвосхищала все существующие в нем блага, либо чтобы они, невзирая на свое бытие богами, не ведали надлежащего состояния <своего потомства>. Последнее предположение явно неверно; в самом деле, разве может быть свойственно неведение прекрасного тем, кто является причиной красоты, или неведение благ тем, кто саму определенность своего наличного бытия обрел в качестве причины блага? Напротив, если боги пребывают в неведении, то получается, что души отнюдь не *руководят** всем в согласии с умом, что умы не имеют отношения к душам и что предшествующие им генады богов никоим образом не содержат в себе всех

---

* «Законы», 899a4.

знаний, — а ведь чуть выше мы согласились с тем, что это именно
I,72 так. Если же боги, будучи *отцами* *, *вождями* ** и *архонтами* *** всего в космосе, знают, что им, коль скоро они таковы, свойственна забота об управляемом ими, следующем за ними и порожденном ими, то скажем ли мы, что они, зная это, способны исполнять природный закон или же что они по слабости лишены возможности вершить промысел в отношении собственных *творений* [4*] или, если угодно, *порождений*? [5*] Разумеется, в данном вопросе никаких сомнений быть попросту не может. В самом деле, если они не пекутся обо всем в силу своей неспособности к этому, то какова причина такой неспособности? Ведь они приводят в движение предметы, отнюдь не будучи внешними им, и вовсе не получается того, что одни боги выступают как причина сущности, а другим вверено управление тем, что первые произвели на свет. Напротив, одни и те же боги направляют все, словно бы *стоя у кормила* [6*], одни и те же боги выступают как хореги бытия, одни и те же боги отмеряют жизненные меры, одни и те же боги наделяют каждую вещь частицей энергии. Далее, окажутся ли они не способными вершить промысел обо всем вместе взятом или же оставят без своего попечения какие-то его части? И если бы они пеклись не обо всех космических предметах, то что было бы: они обращали бы все свое внимание на бóльшие из них, а меньшие лишали бы своего попечения, или наоборот: о меньших они заботились бы, а бóльшие оставляли бы без внимания? Так вот, если мы будем отрицать их равный промысел обо всем, обосновывая это их слабостью, то почему же мы, относя на их счет более сложное дело — рождение всего, не согласимся с тем, что они выполняют более простое по своей природе действие — попечение о том, что они гипостазировали? Действительно, поскольку им
I,73 свойственна способность выполнить более сложное действие, они, разумеется, в состоянии осуществить и более простое. Кроме того, если бы они заботились о меньшем, а большее оставляли бы без внимания, то разве правильным был бы сам способ осуществления подобного промысла? В самом деле, всякой вещи по природе соответствуют скорее большие родство и подобие в сопричастности тому благу, которое она дарует. И если они направляют свой промысел и собственное совершенство на первые внутрикосмические предметы, а распространить их

* «Политик», 273b2; «Тимей», 28c3.

** «Федр», 246e4; «Письма», 323d3–4.

*** «Федр», 246b1; 247a3.

[4*] «Федон», 62b8; d3; «Законы», 902b8; 906a7.

[5*] «Софист», 266b3–4; «Тимей», 24d5–6; 69c4.

[6*] «Критий», 109c2.

на последние не в состоянии, то что же тогда разделяет присутствие богов, пронизывающее все? Что рассекает их независтливую энергию? Почему те, кто повелевает бо́льшим, слабы для того, чтобы руководить меньшим? Или же: почему те, кто производит на свет сущность самого малого, по причине своей слабости не будут властны над совершенством этого малого? Да ведь сказанное противоречит тем представлениям, которые были заложены в нас от природы. Стало быть, остается лишь следующее: боги ведают надлежащее и обладают силой для доведения подчиненной им формы до совершенства и для управления всем. Если же они знают то, что соответствует природе,— а это для тех, кто породил все, означает попечение обо всем, и в таком попечении благодаря изобилию собственной силы они не встречают препятствия,— то имеется ли у них также свободная воля для осуществления промысла, или же в дополнение к знанию и силе недостает лишь ее и вещи лишены их попечения именно по этой причине? Однако, если бы, зная должное и будучи в состоянии осуществить то, что они ведают, они не желали бы окружить вниманием свое потомство, значит, они испытывали бы недостаток благости и их независтливость оказалась бы лишь пустым словом; если бы мы пришли к такому выводу, то тем самым поставили I,74
бы под сомнение их наличное бытие, в котором они обретают свою сущность. В самом деле, бытие богов получает свою определенность благодаря благу и именно в благе боги обладают своей ипостасью. Промысел же о том, что испытывает недостаток в благе, означает дарование ему участия в последнем. Таким образом, отрицая промысел богов, мы одновременно отвергаем и их благость; усомнившись же в их благости, незаметно для самих себя мы будем отрицать и их наличное бытие, аподиктическое рассмотрение которого мы уже провели выше *. Итак, необходимо, чтобы вследствие самого своего бытия боги были *благими* и исполненными *всяческой добродетели* ** и потому ни по лености, ни по слабости, ни по неведению не отступали от промысла о последующем; именно в этом, как я полагаю, знание у них должно быть наилучшим, сила — чистой, а воление — независтливым; потому-то они, конечно же, и вершат свой промысел обо всем и не делают никаких упущений в своей хорегии блага[98].

И пусть никто у меня даже и не высказывает предположения, будто подобный промысел низводит богов до последующего и <уничтожает> их обособленное превосходство или же делает жизнь для них, далеких от тягостей смертных, полной хлопот и трудов[99]. В самом деле, их

* См.: Наст. соч., I.14, 60 сл.

** «Законы», 900d2.

блаженство отнюдь не стремится быть оскверненным трудностью осу-
ществляемого ими управления, коль скоро даже среди нас у благих
людей жизнь легка[100], бездеятельна и беспечальна, а все труды и бес-
покойства возникают вследствие препятствий, которые ставит на их
пути материя. Впрочем, если следует описать сам способ осуществления
божественного промысла, то необходимо высказать предположение о
том, что он естествен, чист, нематериален и неизречен. Действительно,
I,75 боги управляют всем, отнюдь не отыскивая должное, не *охотясь за*
*благом** для каждой вещи при посредстве спорных рассуждений[101],
не рассматривая внешнее и не следуя за конечными результатами, как
это свойственно людям, занимающимся собственными делами. Напро-
тив, предвосхищая в самих себе меры всего, производя из самих себя
на свет сущности отдельных вещей и обращая внимание лишь на самих
себя, они направляют все *по беззвучному пути***, доводят его до
совершенства и наполняют благами уже самим своим бытием. Тем не
менее они не действуют, подобно природе, непреднамеренно, в самом
лишь бытии получая какой-то результат, или же так, как поступают
частные души, следующие за своим волением и потому не допущенные
к сущностному созиданию,— они соединяют в себе то и другое в еди-
ном единстве и желают всего того, что могут благодаря бытию, и бла-
годаря ему же, будучи в состоянии созидать и созидая все, сочетают
в себе причину для такого созидания с независтливым волением. Так
разве могут быть им присущи хлопотливость или беспокойство? Разве
можно было бы сказать, что промысел — будь то для всеобщих душ,
будь то для умных сущностей, будь то для самих богов — становится
карой Иксиона? ***[102] При таком допущении даже даровать какое
бы то ни было благо для богов было бы в тягость. Однако сообразное
с природой действие никогда не бывает тягостным; действительно, огню
отнюдь не в тягость согревать, снегу — охлаждать, и телу вообще —
действовать в согласии с собственными силами; не в тягость и пред-
шествующим телам природам питать, порождать или растить (ибо все
это — дела природ), и то же касается предшествующих природам душ,
так как многое они совершают на основании своего свободного выбора,
I,76 а многое — благодаря собственному бытию, когда возбуждают множе-
ственные движения одним лишь своим присутствием. Таким образом,
если по природе богам свойственно даровать благо и осуществлять про-
мысел, то мы скажем, что они совершают это с легкостью и при по-

* «Филеб», 65a1.

** *Еврипид*. Троянки, 887–888.

*** См.: *Аристотель*. О небе, 284a 27–35.

средстве только самого бытия[103]; и если бы такие действия не были связаны с их природой, то боги не были бы по природе благими. Ведь то, что дарует благо, само по себе также есть благо, подобно тому как то, что гипостазирует другую жизнь, само есть жизнь а ум — умно́е сияние; вообще говоря, все первое сущее в каждой природе и будет тем, что порождает последующее.

Важнейшим положением теологии Платона, как я, со своей стороны, утверждаю, является вот какое. Обособленная сущность богов не обращается к последующему вследствие их попечения о худшем, и, с другой стороны, их воплощенное в промысле присутствие во всем не становится меньше из-за их неизбывного превосходства над всем названным. Напротив, им одновременно соответствуют и отдельность их собственной ипостаси, не смешивающейся со всей худшей природой, и распространяющиеся на все забота о собственных потомках и их упорядочение[104]. Действительно, сам способ, которым они пронизывают все эти порождения, не телесен в отличие от того, каким свет проходит через воздух; он также в отличие природы не разделяется по телам и в отличие от частной души не связан с воплощением в нечто худшее. Наоборот, он обособлен от тела, не подразумевает воплощения, нематериален, несмешан, неудержим, единовиден; он подразумевает первое действие и обособленность <от того, на что это действие направлено>. Короче говоря, вот о каком способе осуществления промысла сейчас идет речь. Ясно, что для каждого божественного чина он свой, ибо, как говорят, душа заботится о последующим одним образом, ум — другим, а предшествующий уму бог — тем, который превосходит оба I,77
названных. И что касается богов, то один способ осуществления промысла свойствен подлунным богам, а другой — небесным; по ту сторону космоса также имеется много божественных чинов, и каждому из них присущ собственный способ попечения о последующем.

Глава 16

3. Правосудие богов

Давайте перейдем к третьей из предложенных выше проблем * и рассмотрим, как применительно к богам мы будем понимать то, что они непоколебимо все *по закону ведут* ** и никоим образом не отклоняются от этого определения и не выходят за пределы неизменной

* См.: «Законы», 905d1–907b9. ** *Еврипид.* Троянки, 888.

правильности в своем промысле не только обо всех других предметах, но и о человеческих делах.

Как я полагаю, любому ясно, что все то, что управляет сообразно с природой, ставит во главу угла общее представление о счастье управляемого и с учетом этого представления руководит тем, что ему подчинено, и изменяет его к лучшему *. В самом деле, кормчий, управляющий моряками и кораблем, пожалуй, не мог бы иметь в виду никакой иной важнейшей цели, кроме как спасение судна и плывущих на нем, а врач, задачей которого является лечение больных, когда он производит операцию или дает лекарство, разумеется, не имеет в виду какого-то другого результата, нежели здоровье тех, кого он лечит; и стратег или стражник, безусловно, не мог бы сказать, что цель его иная, чем свобода тех, кого второй охраняет, или первый ведет в бой. И равным образом никто из тех, кто поставлен начальствовать над кем-то или
78 заботиться о ком-то, не станет пренебрегать благом подчиненных, ради которого он и назначен и, следуя которому, он располагает все дела подначальных в надлежащем порядке. Итак, если мы уверены в том, что боги — вожди всего и что их промысел распространяется на все, и при этом согласны, что они благи и обладают *всяческой добродетелью* **, то какая для них нужда пренебрегать счастьем тех, о ком они заботятся? Или еще: разве будут они в своем промысле о менее совершенном в чем-то уступать другим вождям, при том, что среди последних одни всегда обращают внимание на лучшее для управляемых и это лучшее и полагают целью всего руководства ими, а другие пренебрегают благом людей и радуются порочности куда больше, чем добродетели, и меняют свое решение даже под влиянием даров негодяев? Разумеется, если ты захочешь назвать богов вождями, архонтами, *стражами* *** или отцами, этих имен будет недостаточно, чтобы описать божественное. В самом деле, все <имена> богов священны и достойны почитания в самом первом смысле. Тем не менее и в данном случае одно имя по природе более священно и достойно почитания, нежели другое, так как <имена> представляют собой словно бы низшее подобие богов. Так что же следует сказать? От тех, кого я почитаю мудрыми в божественных делах [105], мы слышим о воспетых отеческих, хранительных и водительных 4*, а также о целительных 5* силах. Стало

* Ср.: «Государство», 342e6–11.
** «Законы», 900d2.
*** Там же, 907a2.
4* См.: «Халдейские оракулы», p. 40; 37 Kroll.
5* См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,140.28; 262.27; Комментарий к «Государству», II,153.26; *Олимпиодор*. Комментарий к «Горгию», 223.22.

быть, какая нужда полагать, что сообразные с природой призраки богов, занимаясь тем, чем им надлежит, имеют своей целью благоустроение подвластного, но при этом сами боги, которым присущи всеобщая благость, подлинная добродетель и непорочная жизнь, не соотносят свое управление с человеческой добродетелью и порочностью и не до- 1,79
биваются того, чтобы *во всем победила добродетель, а порок потерпел поражение* *,— напротив, они под влиянием служения негодяев отказываются налагать справедливую кару, и преступают грань непреклонного знания, а дары порока принимают за что-то более почтенное, нежели *добродетельное поведение*? ** Действительно, такой способ совершения промысла не будет подходить ни самим вождями, ни тем, кто следует за ними. Ведь тогда подвластные, впавшие во зло, не смогут искупить свои грехи, поскольку всегда будут пытаться предупредить возмездие и изменить меру своей ответственности, а начальствующим придется (хотя об этом даже и говорить не положено) заниматься пороками управляемых и пренебрегать подлинным их спасением, а следовательно, быть причиной лишь для кажущихся благ и потому на самом деле наполнять вот это Все и космос в целом беспорядком, замешательством и неисцеляемой негодностью; тогда получится, что они будут обладать теми же пороками, что и самые худшие правители городов.

Далее, разве может получиться так, чтобы части по природе были удостоены надлежащего управления прежде целых, человеческое — прежде божественного, а призраки — прежде первых действующих причин? Значит, коль скоро сами люди порой управляют человеческими делами вполне правильно и в своей собственной среде одних почитают, а другими пренебрегают, и всегда мерами добродетели исправляют дела порока, то тем более необходимо, чтобы боги были непреклонными вождями всего. Действительно, люди обладают добродетелью благодаря своему сходству с богами; и если мы согласимся, что те, кто пренебрегает спасением и благом подвластных, так или иначе совершают нечто 1,80
подобное тому, что делает божественный промысел, мы разом отвергнем всю истину, относящуюся к богам и полностью завуалируем превосходство добродетели. Ибо, как я полагаю, всякому ясно, что подобное богам счастливее, нежели то, что лишено такого подобия вследствие своей чуждости им. Значит, если и в нашем мире присутствуют неиспорченный вид промысла и неуклонное возмездие, то, разумеется, они тем более присущи самим богам. И если бы дары смертных це-

* «Законы», 904b4–5.

** Там же, 711b7.

нились ими выше божественного правосудия, то и среди людей *земнородные блага* приносили бы больше счастья, чем *олимпийские* *, а лживые речи порока — больше, чем дела добродетели.

Глава 17

Три атрибута божественного в «Государстве»

Вот при посредстве каких аподиктических построений Платон изложил нам в «Законах» учение относительно наличного бытия богов, их простирающейся на все заботы и неизменной энергии; разумеется, эти свойства, которые в применении к богам являются общеизвестными, по своей природе в теологическом учении оказываются более всего основополагающими и наипервейшими. Действительно, рассмотренная триада относится ко всем божественным устроениям, начиная с высшего, с устроения таинственных родов, и заканчивая самыми частными, так как единовидное наличное бытие, попечительная сила, обращенная на все последующее, и неуклонный и непоколебимый ум **[106] присущи всем богам — и предшествующим космосу, и находящимся в нем. Давайте теперь вновь начнем с начала и рассмотрим теологические аподиктические положения, представленные в «Государстве» ***[107]. В самом деле, и они, конечно же, являются общими для
I,81 всех божественных устроений, в равной мере обладают особой значимостью во всем учении о богах и указывают нам на их истину, близкую к той, которая была рассмотрена выше.

Итак, Сократ, приписывая во второй книге «Государства» сочинителям мифов определенные теологические типы 4*, советует своим питомцам освобождаться в поэтической драматургии от тех трагических страстей, которые эти самые сочинители мифов без колебаний приписывают божественному, скрывая за ними, словно за занавесом, неизреченное мистическое учение о богах. Так вот, как я и говорил, он, давая истолкование этим типам и законам мифотворчества, которые в рассказах, посвященных богам, подразумевают наличие некоего явного содержания, а также тайной цели, каковой является изыскание божественной красоты и соответствия природе по их малейшим следам, пер-

---

* «Законы», 727e1.

** Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 4.

*** См.: «Государство», 378e4—383c7.

4* См.: Там же, 379a2; 5; 380c2; 383a2; c6

вой отличительной чертой богов, которая должна быть выявлена во всяком неложном рассуждении о них, называет их благость — то, что они являются словно бы хорегами всех благ и никогда не выступают как причина зла для какого-либо сущего *; вторая их черта — это то, что они по своей сущности неизменны, не обладают множественными формами, вводящими в заблуждение и словно бы околдовывающими, и не являются творцами величайшего зла — лжи в делах или в словах или же заблуждения и глупости **. Итак, соответствующих основных положений два, при этом первое в свой черед содержит два логических вывода: тот, что боги неповинны в зле, и тот, что они оказываются причиной всех благ; второе также предполагает два логических вывода, но уже других: тот, что все божественное неизменно, и тот, что оно пребывает чистым от лжи и надуманного многообразия.

Таким образом, все рассмотрение опирается вот на какие три общих I,82
представления о божественном: на его благость, неизменность и истинность. В самом деле, именно среди богов располагаются наипервейший неизреченный источник блага, вечная причина одинаковой и находящейся в одном и том же положении силы и первый ум, который будет самими сущими наряду с истиной, расположенной среди подлинных сущих.

<Глава 18>

1. Благость богов и псевдоипостась зла

Итак, разве нет необходимости в том, чтобы заключающее собственное наличное бытие и всю свою сущность в благе, а также производящее все на свет благодаря своему бытию, было подателем всякого блага, а отнюдь не какого бы то ни было зла?[108] В самом дел, если бы имелось какое-то первичное благо, которое не есть бог, мы, пожалуй, могли бы указать на то, что божественное, разумеется, является причиной благ, но отнюдь не оказывается хорегом всех благ для сущего. Однако если не просто каждый из богов благ, но первое благовидное и благодетельное есть бог (ибо оно не могло бы быть первым благом, если бы было чем-то вторым после богов, поскольку установившееся во второй черед всегда воспринимает от первого сущего своеобразие его наличного бытия[109]), то, конечно же, необходимо, чтобы божест-

---

* См.: «Государство», 379а7–380с10.

** См.: Там же, 380d1–383а6.

венное было причиной всех благ, причем даже тех, которые в своем распространении среди последующего являются благом для низшего. Ведь, подобно тому как причинствующая для жизни сила создала всякую жизнь, а причинствующая для знания — любое знание, и как причинствующая для прекрасного — все прекрасное: и то, которое заключено в логосах, и то, которое располагается среди зримого (<ибо> каждая из первых действующих причин производит на свет от самой
I,83 себя все подобное и возводит к самой себе единую ипостась того, что возникло в согласии с одним эйдосом), точно так же, как я полагаю, первейшее, начальствующее и единовидное наличное бытие блага расположило в себе и вокруг себя причины и совокупности всех благ вместе взятых и среди сущего нет ни одного блага, которое не приобрело бы соответствующей силы от него, как нет и ничего благодетельного, не принимающего участия в названной причине в ходе возвращения к ней. Действительно, все блага появляются, достигают совершенства и сохраняются именно ею и единая последовательность и порядок всех благ изливаются из нее, словно из истока.

Стало быть, вследствие причины, тождественной наличному бытию, боги и являются хорегами всех благ, но ни одного из зол, так как первое благо при посредстве самого себя гипостазирует все благое и не служит причиной для противоположного ему удела, коль скоро, например, предоставляющее жизнь не есть также и причина безжизненности, а созидающее красоту отличается от некрасивой и безобразной природы и ее причин. Далее, тому первому, что гипостазирует блага, не положено быть причиной противоположных по своим свойствам потомков — напротив, природа благ выходит за свои пределы чистой, несмешанной и однородной. И божественная причина <всех> благ извечно обоснована в самой себе, поскольку предоставляет всему последующему независтливое участие в них; что же касается сопричастного, то одно среди него сохраняет такое свое участие без ущерба для него и, восприняв собственное благо в чистых лонах, вследствие избытка силы неизбежно владеет подходящей ему его частью, а другое, находящееся среди низшего, конечно же, благодаря своей природе вкушает
I,84 от благости богов (ибо то, что полностью лишено присутствия блага, не способно существовать, как и изначально появиться); *восприняв* же подобное *истечение* *, оно по своей природе не в состоянии сохранить в чистоте и несмешанности такой снизошедший к нему дар, как и удержать в устойчивости и вечной тождественности собственное благо. На-

* «Федр», 251b1–2.

против, сделавшись слабым, частным и материальным и наполнившись положенной в основание безжизненностью, оно располагает рядом с упорядоченностью беспорядок, рядом с разумом — неразумие, а рядом с добродетелью — противоположный ей порок. Любая вещь из общих избавлена от подобного отклонения, поскольку в таких вещах всегда властвует по природе более совершенное, частные же по причине ослабления своей силы отличаются от общих и всегда подразумевают наличие множества, раздельности и разобщенности, забывают об участии в благе и располагают рядом с ним противоположное, то, что в смеси и переплетении с благом занимает подчиненное положение. Действительно, зло здесь не следует полагать несмешанным и совершенно свободным от блага [110]; напротив, даже если для части нечто является злом, то для всего и целого оно, конечно же, будет благом, так как Все всегда *блаженно* * и состоит из совершенных и пребывающих в сообразном с природой состоянии частей. Противоречащее же природе зло всегда сопутствует частному, и среди него же находятся безобразие, несоразмерность, заблуждение и псевдоипостась [111]. В самом деле, гибнущее гибнет и покидает пределы собственной завершенности именно для самого себя, а в целом оно не подвержено гибели и непреходяще; и все то, что лишается блага, лишается его для себя и для собственной ипостаси вследствие слабости своей природы, в целом же и как у части Всего благо у него имеется. Ведь Все никак не может впасть в без- 1,85
жизненность, безобразие и безмерность, как не свойственна Всему и лишенность вообще; напротив, всеобщее число, сочетающееся с благостью целых, всегда совершенно: в нем повсюду присутствуют жизнь и бытие, причем бытие совершенным — в той мере, в какой общее образует каждую вещь [112].

Таким образом, божественное, как и было сказано, <оказывается причиной всех> благ, а псевдоипостась зла возникает отнюдь не вследствие силы, а из-за слабости того, что воспринимает сияние богов, и не среди общего, а среди частного, причем даже не среди всего. Действительно, среди частного первые, умны́е, роды, существующие в вечности, благи; промежуточные же и действующие во времени, сочетающие участие в благе с временно́й изменчивостью и движением, не в состоянии сохранить дар богов неподвижным, однородным и простым и собственным разнообразием словно бы затеняют его простоту, своей многовидностью — его однородность, а смешанностью — чистоту, ибо они возникают отнюдь не от первых родов непосредственно и не об-

* «Тимей», 34b8.

5 Зак 3700

ладают простой сущностью и однородными силами, а владеют теми, которые словно бы срастаются *из противоположностей* *, как в одном месте в «Федре» говорит Сократ. Низшие, материальные, роды тем более отклоняются от собственного блага, так как они смешаны с безжизненностью и обладают призрачной ипостасью, поскольку полны несущим, а также возникли из враждующего, и, меняясь и рассеиваясь под действием окружающего, ни в один момент времени не останав-
1,86 ливаются и во всем проявляют себя как впавшие в погибель, *несоразмерность и безобразие* ** и во всяческие случайности; они демонстрируют свою порочность не только в энергиях, но и в силах и сущностях, поскольку полны противоестественности и материальной слабости. Действительно, оказавшись словно бы в чужой стране, они, пока несут в себе вместе с собственным эйдосом общее[113], повелевают подчиненной им природой; когда же они выходят за пределы собственной целостности к частному и принимают участие в раздельности, слабости, враждебности и генесиургическом делении, они с необходимостью меняются во всех возможных отношениях.

Итак, не каждое сущее оказывается всеблагим (ибо если бы любое сущее являлось таковым, то не было бы гибели и возникновения тел и очищения и наказания для душ), однако зло не присутствует в общем (так как в этом случае космос не стал бы *блаженным богом* ***, поскольку он образуется в основном из несовершенных частей), и боги не есть причина зла на тех же основаниях, что и блага,— напротив, такой причиной оказываются слабость того, что воспринимает благо, ибо его ипостась располагается среди низшего. Ложно возникающее среди частных предметов зло не бывает не смешанным хотя бы в какой-нибудь отношении с благом, а, напротив, как-то участвует в нем и становится меньше благодаря самому бытию блага. И, вообще, зло, совершенно лишенное какого бы то ни было блага, возникнуть не может, поскольку зло-в-себе потусторонне никоим образом не-сущему, точно так же, как благо-в-себе — во всех отношениях сущему; кроме того, зло не отпущено на волю в беспорядочности, ибо его исправляют сами боги; вот почему Дике дарует очищение от душевной порочности, а другой чин богов — от телесной[114].

1,87 Все по возможности возвращается к благости богов. Всеобщие, совершенные и благодетельные роды сущего пребывают в собственных

---

* «Федр», 246b3. Ср.: *Гермий*. Комментарий к «Федру», 128.26–129.2.

** «Горгий», 525a5.

*** «Тимей», 34b8.

пределах, а частные и менее совершенные упорядочиваются и располагаются должным образом, прислуживают полноте всеобщих, вновь призываются к красоте[115], изменяются и вообще всеми способами вкушают от сопричастности благу в той мере, в какой это для них возможно. В самом деле, для любой вещи нет большего блага, нежели то, которое боги в надлежащих мерах предоставляют своему потомству. Однако все — и каждая вещь по отдельности, и все они вместе взятые — воспринимает такую частицу благ, в которой оно может участвовать. Если одно наполняется бóльшими, а другое — меньшими благами, винить в этом следует силу того, что восприемлет эти блага в меру их подачи, ибо каждое наделяется благами в согласии с его собственной природой, а боги всегда предлагают все блага. Точно так же и восходящее Солнце дарует свет <всем живым существам>, но каждое воспринимает его по-своему, в согласии со своим положением, и приемлет свет до такой степени, больше которой оно его воспринять не смогло бы. Действительно, все сущее *по закону ведется** и благо не отсутствует ни в чем, но присутствует в каждой вещи в тех пределах, которые подобают ей для участия в нем; как говорит афинский гость, благодаря богам все находится в прекрасном состоянии и упорядочено ими**.

Стало быть, пусть никто не говорит нам о служащих предпосылками зла логосах самой природы или о его умны́х парадигмах, таких же, как и парадигмы блага, не располагает *злонамеренность**** души[116] или созидающую зло причину среди богов и не вводит представлений относительно изначального отстояния от блага или вечной вражды[117]. I,88
Подобные воззрения чужды науке Платона и восходят к каким-то далеким от истины источникам — к варварским безумствам и к сочинительству гигантов[118]. И пусть тот, у кого есть такое желание, изыскивая не выраженные в словах намеки, предается подобным измышлениям, сами же мы все-таки не будем менять своего мнения из-за кажущейся двусмысленности наглядный очевидности. В самом деле, необходимо исследовать ту истину, которая не имеет никакого отношения к подобным представлениям, а науку Платона располагать в незамутненных лонах души, блюсти ее чистоту и не смешивать с противоречащими ей мнениями.

---

* *Еврипид*. Троянки, 888.

** См.: «Законы», 899d4–405d1.

*** Там же, 896е5–6.

Глава 19

2. Неизменность богов

Впрочем, давайте теперь рассмотрим неизменность богов, а вслед за ней их простоту — то, каковы они и почему в учении Платона эти два свойства соотносятся с наличным бытием богов[*].

Итак, боги обособлены от всего; как мы и говорили, наполняя последнее благами, сами они всеблаги. И каждый из богов в собственном чине наилучший, а весь *род богов*[**] вместе взятый первенствует по изобилию в нем блага. Опять-таки и в этом вопросе мы отвергнем мнения тех, кто понимает лучшее в богах частным образом и говорит, что если первое наилучшее, то последующее не может быть наилучшим, поскольку порождаемому необходимо быть менее совершенным, нежели порождающее. Разумеется, последнее с очевидностью правильно, ибо
1,89 среди богов должен соблюдаться строгий порядок следования причин и потому необходимо определять их вторые и третьи выходы за свои пределы. Тем не менее наряду с такими выходами и появлением последующего от предшествующего до́лжно рассматривать и самое лучшее в каждом чине богов. Действительно, в собственном своеобразии каждый такой чин удостаивается первого действующего и всеблагого превосходства, и один бог — если мне необходимо пояснить свое рассуждение — это словно бы лучший мантик, другой — демиург, а третий — телесиург. Объясняя нам именно это, Тимей и называет первого демиурга наилучшей среди причин (ибо *<демиург> оказывается наилучшей среди причин, а <космос> — наипрекраснейшим среди возникшего*[***]), хотя демиургу и предшествует умопостигаемая парадигма и *наипрекраснейшее из всего мыслимого*[4*]: она является одновременно и наипрекраснейшей и наилучшей именно как демиургическая парадигма, а *творец и* одновременно *отец*[5*] всего есть самый лучший как бог-демиург. Разумеется, то же самое имеет в виду и Сократ в «Государстве», когда, рассуждая о богах, говорит: «*Но похоже, каждый из них, будучи, насколько это возможно, наипрекраснейшим и наилучшим, пребывает всегда попросту в собственной форме*»[6*]. В самом деле, занимая первое, и высшее, положение в собственной

---

* См.: «Государство», 380d1–381e7.

** «Федр», 246d7.

*** «Тимей», 29a5–6. Ср.: Там же, 30a7; 37a1–2.

4* Там же, 30d1–2.

5* Там же, 28c3.

6* «Государство», 381c8–9.

последовательности, каждый бог вовсе не выходит за рамки своего чина, а, напротив, сохраняет блаженство и благодетельность собственной силы, не заменяет свое наличное положение на худшее (ибо тому, что обладает всяческой добродетелью, не положено изменяться к худшему) и не переходит к последнему; ведь если бы было сделано подобное допущение, то встал бы вопрос о том, где могло бы возникнуть то, что лучше наилучшего. Как мы сказали, каждый бог является наи- I,90
лучшим в своем чине, и это относится ко всему роду богов. Следовательно, необходимо, чтобы все божественное оставалось неизменным, *пребывая в себе в обычном состоянии* *.

На основании сказанного то, что боги самодостаточны [119], что они пребывают в чистоте и во всегда одинаковом и тождественном состоянии, оказывается вполне очевидным. Действительно, если они не изменяются к лучшему, поскольку по своей природе уже являются наилучшими, значит, они самодостаточны и не нуждаются ни в каком из всех благ [120]. И коль скоро они никогда не воплощаются в худшем, то пребывают в чистоте и замкнуты в собственном превосходстве. А раз они непоколебимо оберегают свое совершенство, стало быть всегда находятся в одном и том же и одинаковом положении. Потому вслед за сказанным мы должны рассмотреть, что такое самодостаточность богов, непоколебимость и пребывание в одном и том же состоянии.

Итак, утверждают, что космос *самодостаточен* ** [121], поскольку он есть *совершенство, состоящее из совершенств* ***, и целое, образованное из целых, и так как он наполнен всеми собственными для него благами *породившим* его *отцом* 4*. Однако, говорят, что подобные совершенство и самодостаточность являются частными и образуются из многого, сошедшегося воедино; они наполняются обособленными причинами в силу своего участия в них. Утверждают также, что устроение божественных душ самодостаточно так, как если бы оно было полно собственных добродетелей и всегда сохраняло меру своего блаженства лишенной какого-либо недостатка. Тем не менее такое самодостаточное не слишком сильно́, так как не обладает мыслями, обращенными на одно и то же умопостигаемое, а, напротив, действует во времени и обретает совершенство своего созерцания только в определенные периоды; стало быть, самодостаточность божественных душ и совершенство жизни несовместимы. Далее, говорят и о том, что само- I,91
достаточен умно́й космос, так как он расположил в себе и в вечности

* «Тимей», 42e5–6.
** Там же, 33d2; 68e3.
*** Там же, 32d1.
4* Там же, 37c7. Ср.: «Политик», 269d9.

совокупное благо, вобрал в себя свое собственное блаженство и ни в чем не испытывает недостатка, поскольку предоставляет самому себе разнообразные жизнь и мышление без всякого изъяна и ни по чему отсутствующему не тоскует. Однако и он самодостаточен лишь в собственном чине, но не достигает самодостаточности богов, ибо всякий ум благовиден, но не благ-в-себе, и не является в первую очередь благом; каждая генада богов, напротив, это и наличное бытие, и благость, причем своеобразие наличного бытия изменяет выход всякой благости за свои пределы (действительно, одно дело — это благость в ее телесиургическом качестве, другое — как то, что связует всеобщее, и третье — как то, что сводит все между собой) и каждый бог есть просто благость † и самодостаточность, или так: † он обладает самодостаточностью и совершенством отнюдь не в силу сопричастности, не благодаря какому-либо сиянию и не вследствие подобия чему-либо, а в самом бытии тем, что он есть. В самом деле, ум самодостаточен в силу сопричастности, душа — при посредстве сияния, вот это Все — благодаря подобию божественному, боги же самодостаточны сами по себе и благодаря себе, поскольку они наполняют себя всеми благами, точнее, являются их плеромами.

Вот какую природу будет иметь самодостаточность богов. Что же касается их непоколебимости, то какой, скажем мы, она является? Такой ли, как у движущегося по кругу <небесного> тела? Действительно, оно по своей природе также ничего не перенимает от худшего и избегает генесиургической переменчивости, как и вторгающейся в здешний мир
I,92 беспорядочности; ведь природа небесных тел нематериальна и неизменна. Однако такое тело, будучи великим и священным в пределах телесных ипостасей, менее совершенно, нежели боги: всякое тело обладает бытием, хотя бы даже вечным и непоколебимым благодаря другим, предшествующим, причинам. Далее, непоколебимость богов не является и такой, каковы непоколебимость, бесстрастность и неизменность душ. В самом деле, души образуют некую общность с телами и являются сущностями, *средними между неделимой и разделяющейся в отношении тел**. В свой черед, и умные сущности не обладают непоколебимостью на равных основаниях с богами, поскольку именно в единстве с ними ум непоколебим, *бесстрастен и не смешан*** с последующим: занимая подобное положение в своей единовидности, как множественный он несет в себе и лучшее, и худшее. И только сами боги, определившие сочетание своих единств с соответствующим

---

* «Тимей», 35a1–3.

** *Аристотель.* О душе, 430a18.

превосходством над сущим, непоколебимы и бесстрастны в собственном и изначальном смысле этого слова. Действительно, в них нет ничего такого, что не было бы единым, сочетающимся с наличным бытием; напротив, подобно тому, как огонь делает невидимым все чуждое ему, а равным образом и противоположную ему силу, подобно тому, как свет изгоняет всякую тьму, и подобно тому, как молнии пронизывают все в чистоте,— точно так же и божественные генады превращают всякое множество в единое, удаляя из него все то, что тяготеет к полному рассеянию и раздельности, а все то, что причастно им, обожествляют, хотя при этом и не принимают в себя от этого участвующего ничего и единство их не уменьшается вследствие названной сопричастности. Потому-то, присутствуя повсюду, боги в равной мере обособлены от всего и, связуя все, не подчиняются ничему из связуемого; они не I,93
смешаны ни с чем и чисты.

Что касается третьего, <пребывания в одном и том же состоянии,> то говорят, что в таком положении находится вот этот космос, поскольку он обрел *нерушимый*[*] и всегда сохраняющийся порядок в самом себе. Однако, поскольку он телесен, он не вполне *беспричастен изменчивости*[**], как об этом говорит элейский гость. Утверждают также, что душевное устроение обладает покоящейся и всегда находящейся в одном и том же положении сущностью, причем делают это совершенно правильно, так как душа по своей сущности во всем бесстрастна. Тем не менее она владеет энергиями, распространяющимися во времени; как говорит Сократ в «Федре», в разные моменты времени она мыслит разное умопостигаемое и в своем обращении вокруг ума *облачается в различные обличия*[***]. Далее, полагают также, что сам досточтимый ум существует и мыслит всегда тождественно и одинаково, поскольку он воплощает в вечности и собственную сущность, и силы, и энергии. Однако вследствие множества мыслей и разнообразия умопостигаемых видов и родов в уме присутствует не только «точно так же», но и «иначе», ибо с тождественностью в нем сосуществует инаковость. И *случайное блуждание*[4*] свойственно не только телесным движениям, как и душевным *круговращениям*[5*], но и самому уму, поскольку он обращает свое мышление на множество и словно бы занимается развернутым описанием умопостигаемого. Ведь душа раскрывает ум, а ум *разворачивает себя*[6*], как об этом в одном

---

* «Тимей», 32c3.
** «Политик», 269e1.
*** «Федр», 246b7.
4* «Тимей», 49b6.
5* Там же, 43a5: d1.
6* *Плотин*. Эннеады, III.8.8.34.

месте совершенно правильно говорит Плотин, имея в виду умопостигаемые нисхождения. Действительно, случайные блуждания ума — те, которые ему положено совершать,— именно таковы. И потому, если
I,94 бы мы сказали, что вечное и одинаковое состояние прежде всего и более всего присуще одним лишь богам, мы не слишком погрешили бы против истины и выдвинули бы положение, которое вполне выдержано в духе самого Платона, ибо последний говорит в «Политике»: «*Оставаться вечно неизменными и одинаковыми подобает лишь существам, наибожественнейшим из всех*» *. Итак, по нашему мнению, боги связывают причины подобной тождественности с собой и в собственном непознаваемом единстве сохраняют свое наличное бытие одним и тем же.

<Глава 20>

3а. Простота богов

Вот какова неизменность богов, предстающая в виде самодостаточности, бесстрастности и тождественности. Давайте же обдумаем и то, каков смысл <божественной> *простоты* **. В самом деле, в своих рассуждениях о божественном Сократ, очевидно, имел в виду также и ее ***, поскольку он никогда не описывал это божественное как многообразное, многоформное и кажущееся то одним, то другим, но, напротив, предпосылал божественному качества однородности и простоты; во всяком случае, он говорит так: «*Каждый бог пребывает в простоте в своей собственной форме*» [4*].

Какое же определение мы дадим подобной простоте? Разумеется, не такое, какое численному единому, ибо последнее многосоставно и многосмешанно и лишь кажется простым, потому что обладает общим, но разделенным эйдосом. Эта простота не будет также аналогичной виду или роду, объединяющим многие предметы, поскольку, хотя <роды и виды> более просты, нежели атомы, которые они объединяют,
I,95 все равно они полны многообразия, ибо обладают общностью с материей и охватывают все различия материальных предметов. Не соответствует <простота богов> и эйдосу природы, так как природа разделяется в отношении тел и словно бы облачается в телесные одежды и выказывает множество способностей в отношении положенного ей в

* «Политик», 269d5–6.
** «Государство», 380d5.
*** См.: Там же, 380d1–383a6.
[4*] Там же, 381c9.

основание слияния; она проще, нежели тела, но обладает смешанной сущностью, соответствующей телесному многообразию. Она не похожа и на душевную простоту: душа, будучи сущностью, *промежуточной между делимой и разделяющейся по телам*[*], образует некую общность с обоими названными крайними состояниями и вследствие собственной многовидности соприкасается с худшим, но *голова* ее *возносится ввысь*[**] и в этом своем состоянии она более всего божественна и родственна уму. Не соответствует божественная простота и умной, ибо всякий ум неделим и единовиден, но тем не менее ему соответствуют множество и выход за свои пределы, поскольку ясно, что он связан с последующим <, так как относит его> к самому себе и <располагает> вокруг самого себя; ум пребывает в себе, и не только как однородный, но и как разнородный или, по словам тех, кто имеет обыкновение так говорить, как *единый многий*[***]; значит, его сущность стоит ниже первой простоты. Боги, разумеется, обладают определенным наличным бытием в одной лишь единой простоте, потому что они обособлены от всякого множества в силу самого своего бытия богами и стоят выше всякого деления, расчлененности и протяженности, а также связи с последующим и любого синтеза.

Сами боги располагаются в недоступных для входа святынях, поскольку они раскрывают себя превыше всего и извечно *парят*[4*] надо всеми сущими. Нисходящие же от них в последующее сияния, всегда смешивающиеся с участвующими в них составными и многообразными сущими, наполняются подобающим этим сущим своеобразием. Стало I,96
быть, пусть никто не удивляется тому, что боги обретают сущность в единой простоте и превосходстве (но в то же время имеются разнообразные фантазмы, подтверждающие их присутствие), а также тому, что несмотря на однородность богов, те их явления, которые мы постигаем в ходе наисовершеннейших таинств[122], разнородны. В самом деле, природа и демиургический ум соотносят с бестелесным телесные призраки, с умопостигаемым — чувственно воспринимаемые, а с непротяженным — протяженные. Действительно, именно их и имеет в виду Сократ, когда он в «Федре» описывает *наиблаженнейшие таинства*[5*] душ, освободившихся от тел, и говорит, что они приобщаются к *непорочным, простым и непоколебимым видениям*[6*], когда оказываются <в горнем мире> и соединяются с самими богами, а не тогда,

---

* «Тимей», 35a1–3.

** *Гомер.* Илиада, IV.443.

*** *Плотин.* Эннеады, V.1.8.26. Ср.: «Парменид», 144e5; 155e5.

4* *Плотин.* Эннеады, I.1.8.9.

5* «Федр», 250b8–c1.

6* Там же, 250c2–4.

когда они встречаются с располагающимися в здешнем мире их изображениями. В самом деле, эти изображения оказываются, скорее, частными, составными и движущимися; напротив, для *спутников** богов, покинувших *многую смуту*** становления и *нагими**** взошедших к божественному и чистому, сияют однородные, *простые* и, как говорит Сократ, *непоколебимые зрелища*[4*].

Вот какие определения пусть будут даны нами простоте богов. Действительно, то простое, которое производит на свет многоформное, должно идти впереди всего того, что оно порождает, точно так же как единовидное предшествует множественному. Итак, если боги оказываются причиной всякого синтеза и производят из себя все многообразие сущих, то, разумеется единому в них, порождающему всеобщее,
I,97 необходимо обладать своей ипостасью в простоте. В самом деле, то бестелесное, которое является причиной всего, идет впереди тел, неподвижное — впереди движущегося, а неделимое — впереди делимого; точно так же однородные первые действующие силы существуют прежде разнородных, несмешанные — прежде смешанных, а простые — прежде разнообразных.

Глава 21

36. Божественная истина

Давайте вслед за этим скажем и относительно истины, пребывающей среди богов, ибо Сократ ниже рассуждает и об этом; он говорит, что *божественное неложно*[5*] и не является ни для нас, ни для какого бы то ни было другого сущего причиной обмана и неведения[6*].

Итак, мы должны придерживаться того мнения, что божественная истина отличается от той, которую можно выразить словами, поскольку последняя весьма сложна и до некоторой степени смешана с противоположным; более того, она образует свою ипостась из неистинного. Действительно, первые части истины слов невоспринимаемы, если, конечно, кто-нибудь, приняв на веру рассуждения Сократа в «Кратиле»[7*], не скажет, что даже сами они в каком-то смысле гласят истину[123]. Далее, божественная истина отличается и от душевной, которая

* «Федр», 252c3.
** «Тимей», 42c5–6.
*** «Кратил», 403b5; «Горгий», 523e1.
4* «Федр», 250c2–4.
5* «Государство», 382e6.
6* См.: Там же, 381e8–383a6.
7* См.: «Кратил», 385b2–d1.

проявляется в мнениях и науках, поскольку такая истина в некотором смысле является частной и оказывается не самим сущим, а всего лишь уподобляется ему и сочетается с ним, и, находя свое завершение в движении и изменении, не превращается в вечно покоящуюся, устойчивую и властвующую истину. Помимо этого, божественная истина не похожа и на умную, гипостазирующуюся как сущность: хотя о ней говорится как о являющейся сущим и она оказывается результатом силы тождественности, все равно из-за инаковости сущности сущего она разделяется и сохраняет собственную ипостась обособленной от самого сущего. Значит, истина богов есть всего лишь их нерасторжимое I,98
единство и всесовершенная общность и благодаря ей неизреченное знание богов превосходит всякое другое и все последующие его виды удостаиваются подобающего совершенства. Только божественная истина в невыразимом единстве объемлет все сущие вещи вместе взятые; в этой истине боги познают все: целые и части, сущее и не-сущее, вечное и временнóе, причем не так, как это делает ум, познающий при посредстве целого часть, а при посредстве сущего — не-сущее; напротив боги познают все общее и все отдельное, даже если ты скажешь, что последнее наиболее атомарно из всего, и будешь вести речь о бесконечности воспринимающего и о самой материи[124].

Если же в дополнение ты рассмотришь сам путь божественного знания и истины, то окажется, что он неизречен и не может быть воспринят при посредстве обычных для людей подходов,— напротив, он ведом лишь самим богам. И я, со своей стороны, удивляюсь тем платоникам, которые относят знание обо всем — я имею в виду и атомы, и то, что противоречит природе, и вообще дурное — на счет ума и потому полагают, будто у всего перечисленного имеются умные парадигмы*[125]. Значительно больше меня радуют те, кто выделяет умнóе своеобразие божественного единства (на том основании, что ум есть самое первое творение и порождение богов) и с умом связывает всеобщие, первые и сообразные с природой причины, а с богами — направленную на все упорядочивающую и порождающую силу. В самом деле, единое повсеместно, а целое — нет, и в едином участвуют даже материя и каждая сущая вещь, в уме же и в умных видах и родах — отнюдь не все. Итак, все происходит только от богов I.99
и подлинная истина свойственна лишь им, тем, кто единичным образом познает все.

---

* Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 824.12–825.36; 829.27–831.25; 833.13–14.

И потому в своих оракулах боги в равной мере сообщают обо всем: о всеобщем и о частном, о вечном и о том, что возникает всегда; действительно, они, будучи обособленными и от вечносущих, и от находящихся в разных временах вещей, несут в себе знание обо всем и о каждом как единую и объединенную истину. Следовательно, если в оракулы, даруемые богами, и вторгается какая-либо ложь, то, как мы будем утверждать, она рождается отнюдь не как результат действия богов, а по ошибке воспринимающего оракулы или как следствие используемых орудий, места или времени, ибо все перечисленное связано с постижением божественного знания, и когда соответственным образом гармонирует с богами, то приемлет сияние заложенной в них истины в чистоте; когда же названное не сочетается с богами вследствие своей негодности и не подходит для них, то скрывает приходящую от них истину. Стало быть, какая ложь может произойти от богов, если они производят на свет все виды знания? Какой обман может возникнуть со стороны тех, кто объемлет собой совокупную истину? В самом деле, я утверждаю следующее: наподобие того как боги предпосылают всему блага, но воспринимает их лишь *тот, кто одновременно желает и может* *, о чем говорит в «Федре» Сократ, и, как божественное *неповинно во зле* **, но отпавшее от него и *вследствие своей тяжести* *** оказавшееся внизу само по себе становится дурным, точно так же боги — это вечные хореги истины, и тем не менее освещается
I,100 ими лишь то, чему положено участвовать в них[126]. «*Ведь очи души у большинства не в состоянии выдержать обращение к истине*» [4*],—говорит элейский мудрец.

Эту истину, возникшую впервые среди богов, воспел и афинский гость. «*Истина*,— говорит он,— *возглавляет все блага как для богов, так и для людей*» [5*]. В самом деле, подобно тому как истина, заключенная в душах, приводит их в соприкосновение с умом и подобно тому как умна́я соотносит с единым все умны́е чины, точно так же истина богов возводит божественные генады к истоку всех благ, прикасаясь к которому они наполняются всяческой благовидной силой. Действительно, наличное бытие истины всегда владеет причиной, связывающей множество с единым; и в «Государстве» Платон называет *истиной* [6*] исходящий от блага свет, который приводит ум в соприкосновение с умопостигаемым.

---

* «Федр», 247а6–7.
** «Государство», 379b16.
*** «Федр», 247b3.
4* «Софист», 254а10–b1.
5* «Законы», 730с1–2.
6* «Государство», 508е1–3.

<Глава 22>

Атрибуты божественного в «Федре»

1. Благость богов

Стало быть, данное своеобразие, дарующее качество единства и связывающее наполняющее с наполняемым, необходимо относить ко всем устроениям богов — от высшего до низшего. То, что мы говорим, будет более понятно, если мы объясним смысл тех общих определений по поводу всего божественного, которые даны в «Федре».

Итак, Сократ говорит, что все *божественное*, стало быть, *прекрас-* I,101
но, мудро и благостно *; эта триада <собственных признаков> проявляется во всех выходах богов за свои пределы [127]. Что же такое благо богов, что такое их мудрость и что такое красота?

По поводу б л а г а выше мы говорили **, что оно сохраняет и гипостазирует все; что оно всегда является высшим; что оно наполняет стоящее ниже; что оно изначально существует в каждом божественном чине в силу аналогии с первым началом божественных устроений. Действительно, благодаря ему все боги соединены с единой причиной всего и обладают бытием, ибо для всего сущего нет ничего более совершенного, нежели благо и боги. Наилучшему же и во всем совершенному более всего соответствует также наилучшее и то, что является высшей целью сущего. В этой связи Платон поведал нам в «Филебе» о трех важнейших стихиях природы блага: *вожделенности*, *самодовлении* и *совершенстве* *** [128]; в самом деле, необходимо, чтобы оно привлекало к себе все, наполняло его, ни в чем не испытывало недостатка и не уменьшало собственного превосходства.

И пусть никто не уподобляет в о ж д е л е н н о с т ь богов той, которая свойственна чувственно воспринимаемому предмету стремлений — бесплодному и бездействующему (ибо зримое благо именно таково), или вожделенности, присущей тому, что действует и притягивает способное участвовать в нем, может быть воспринято мыслью и принудительно появляется по нашей воле: благо неизреченно и соотносится со всем сущим помимо всякого знания. В самом деле, *все стремится к благу* 4*

* «Федр», 246d8–e1.
** См.: Наст. соч., I.12, 58.14.
*** «Филеб», 20d1–11.
4* *Аристотель*. Никомахова этика, 1094a3; 1072b14–15; Топика, 116a19–20; Риторика, 1362a23; *Плотин*. Эннеады, I.8.2.3.

I,102 и обращено к нему — одно в большей, а другое в меньшей степени. Тем не менее необходимо дать краткую характеристику своеобразию вожделенности божественного блага. Итак, хорег света <Солнце> своими лучами проникает в последующее, притягивает к себе взор, делает его *солнцеподобным* * и близким себе и путем иноуподобления [129] приводит в соприкосновение с собственным сиянием, и точно так же, как я полагаю, и вожделенность богов благодаря их собственному сиянию неизреченно возвышает и возносит к ним все, присутствуя в этом всем и не оставляя в стороне ни одного чина сущих. Действительно, даже сама материя, как говорят, несет на себе отпечаток этой вожделенности ** и благодаря соответствующему стремлению наполняется всеми теми благами, в которых она в состоянии участвовать. Значит, <благо> — это словно бы центр всего сущего, и вокруг него все сущие и боги обретают свои сущности, силы и энергии ***. И притяжение и стремление к нему сущего неугасимы, ибо оно тоскует по тому вожделенному, которое непознаваемо и невоспринимаемо. Не будучи в состоянии ни познать, ни воспринять то, по чему оно тоскует, все словно водит вокруг него хоровод и, с одной стороны, мучается подобием родовой муки предугадывания его [130], а с другой — испытывает неутолимое и бесконечное стремление, поскольку никогда не достигает непознаваемой и неизреченной его природы, будучи не в состоянии объять и охватить предмет своего стремления. Ведь благо, обособленное от всего сущего вместе взятого, в равной мере присутствует во всем и движет все вокруг самого себя, не будучи тем не менее воспринимаемым для него. И в качестве причины такого движения и стремления оно спасает все, а благодаря своему непознаваемому превосходству над всем сохраняет собственное единство не смешанным с последующим.

Итак, вот что такое вожделенность <божественного>. Что же ка-
I,103 сается его с а м о д о в л е н и я, то оно означает исполненность благой силой, распространяющейся на все: благо предпосылает и предоставляет всему сущему дары богов. Действительно, как мы полагаем, их самодовление таково, что оно своей силой пронизывает все, достигает низшего и являет собой независтливое воление богов, а также не останавливается в самом себе, но единичным образом сочетает высшую полноту, неисчерпаемость [131], бесконечность и способность к порождению благ, которые присущи божественному бытию. В самом деле, вожде-

---

* «Государство», 598b3; 509a1.

** Ср.: *Плотин*. Эннеады, III.6.11.31–33.

*** Ср.: «Письма», 312e1–2.

ленность блага подразумевает его устойчивое положение, превосходство над всем и расположение вокруг него всех сущих вещей, а самодовление полагает начало его выходу за свои пределы и возникновению всеобщих благ в виде множества; при посредстве изобилия порождающей силы и благодетельной и пронизывающей все исполненности оно призывает к себе первое действие однородного наличного бытия предмета стремлений, ведет его вперед и независтливо дарует его всем вещам, с тем чтобы существовали устойчивое состояние божественных предметов и их движущаяся от собственных причин вперед полнота благости, а все сущие вещи попросту становились благими, пребывая и выходя за свои пределы, соединяясь со своими началами и в согласии с сущностью отделяясь от них. Так вот, благодаря именно этой силе умны́е роды образуют себе подобные, души стремятся порождать и тем самым подражать тому, что им предшествует, природы распространяют свои логосы на другие области и вообще все в согласии со своей сущностью обретает *любовь к порождению* *. Ведь самодовление благости богов, отправляясь от этой благости, рассеивается по всему сущему и побуждает все к независтливому дарованию благ: ум — умны́х, душу — душевных, а природу — природных.

Значит, все пребывает по причине вожделенности благости, а по- I,104
рождает и выходит за свои пределы во вторых и третьих своих поколениях вследствие самодовления. Третье же, совершенство, обусловливает возвращение всего и возводит его к причинствующему, словно замыкая круг «божественное—умно́е—душевное—природное», ибо все участвует в возвращении, коль скоро даже выход за свои пределы, при всей его безграничности, в возвращении вновь призывается к началам. И совершенство смешано из вожделенности и самодовления. Действительно, все такое смешанное служит предметом стремления и порождает похожее на себя: разве в пору расцвета даже среди произведений природы не бывает совершенных, очаровательных и плодовитых?[132]

Итак, вожделенность словно бы располагает все в некоем месте и заключает его в себе, самодовление побуждает к выходу за свои пределы и к порождению, а совершенство способствует возвращению и завершению пути для того, что уже совершило выход за свои пределы. Следовательно, воплощаясь во всех этих трех причинах, божественная благость оказывается первым действующим и полагающим начало истоком и словно бы домашним очагом[133] для того, что хотя бы в каком-

* «Пир», 206e2–5.

то отношении существует; она воплощает в данной триаде единичную мощь собственной ипостаси.

<Глава 23>

2. Мудрость богов

Вслед за ней второе место занимает м у д р о с т ь, которая является мышлением богов, а вернее, наличным бытием мысли богов. В самом
I,105 деле, мышление есть умнóе знание, мудрость же богов — неизреченное, которое объединено с предметом познания и с умопостигаемым единством самих богов. Мне кажется, что и мудрость Платон представлял себе в виде триады; такое предположение можно сделать на основании многих определений мудрости, данных в различных диалогах.

Я имею в виду следующее. В «Пире» Диотима, стремясь доказать, что мудрый полон тем, что он познает, и не ищет и не охотится за умопостигаемым, но уже владеет им, говорит: «*Ни один из богов не философствует и не стремится стать мудрым, ибо он уже таков*» *. Следовательно, философ несовершенен и нуждается в истине, а мудрый полон ею и не испытывает в ней недостатка; он владеет всем тем, чего желает, как своим собственным достоянием, и не тоскует ни по чему, и потому вожделенное оказывается предметом стремления лишь для философа.

В «Государстве» Сократ представляет *рождение истины и ума* ** как отличительный признак мудрости: для наших душ в таком рождении открывается путь ввысь, к полноте, а среди богов благодаря полноте их рождения располагается ум. Действительно, богам не свойствен переход от несовершенства к совершенству,— напротив, им присуща такая сила, которую их самосовершенное наличное бытие направляет на порождение низшего.

Далее, в «Теэтете» показано, что доведение несовершенного до совершенства и зов, обращенный к скрытым в душах мыслям, соответствуют мудрости. «*Бог принуждает меня к родовспоможению, самому же рождать запретил*» ***.

Итак, на основании сказанного ясно, что род мудрости образует триаду, так как он полон истины в наличном бытии, производит на свет умной ее вид и доводит до совершенства умнóе в действительности, сам

* «Пир», 204a1–2.
** «Государство», 490b5–6.
*** «Теэтет», 150c7–8.

покоясь в возможности. Значит, эти способности мы должны относить и к мудрости богов, полной божественной благости, порождающей бо- I,106 жественную истину и доводящей до совершенства все следующее ей.

Глава 24

3. Божественная красота

Вслед за сказанным давайте рассмотрим, что такое к р а с о т а богов и почему она располагается среди них в самом первом смысле. Итак, <Плотин> говорит*, что существует красота, имеющая облик блага, умопостигаемая, стоящая выше умно́й, красота-в-себе, а также причина, дарующая красоту всем сущим, и так далее, причем подобные рассуждения совершенно правильны. Самая же первая и единичная красота отличается не только от видимых прекрасных тел, обладающих объемом, от присущей им соразмерности, душевной слаженности или умно́го света[134], но и от той, которая проявляется в самих вторых или третьих выходах богов за свои пределы. Она располагается как однородная** в выси умопостигаемого и уже оттуда приходит ко всем божественным родам и освещает как их сверхсущностные генады, так равным образом и те, которые соотносятся с сущностью, вплоть до своих зримых вместилищ. Стало быть, подобно тому как вследствие самой первой благости все боги имеют облик блага, а благодаря умопостигаемой мудрости владеют неизреченным знанием, стоящим выше ума, точно так же, как я полагаю, все божественное *эротично благодаря* своей высшей *красоте****. В самом деле, вследствие нее красота *разливается*[4*] среди всех богов; будучи полны ею, они в свой черед наполняют ею последующее, *пробуждая* все, *приводя в вакхическое исступление*[5*] своей любовью и *изливая*[6*] свыше на все боговдохновенный *поток* I,107 *красоты*[7*].

Итак, вообще говоря, божественная красота именно такова — она словно бы хорег божественной радости, близости и дружбы, ибо именно при ее посредстве боги соединяются между собой, радуются друг другу и восхищаются друг другом, находят удовольствие в создании неких собственных общностей и образований и не покидают того чина, к

* Ср.: *Плотин*. Эннеады, I.6.6.18–32.

** Ср.: «Пир», 211e4.

*** «Федр», 250d6–7.

4* Там же, 251e3.

5* Там же, 245a2.

6* Там же, 253a7.

7* Там же, 251b1–2.

6 Зак 3700

которому они извечно принадлежат среди собственных устроений. Платон также сообщает о трех собственных признаках этой красоты.

В «Пире» речь идет о н е ж н о с т и. В самом деле, совершенное и наиблаженнейшее в силу своего участия в благости становится прекрасным. <Платон> говорит об этом так: «*Но подлинно прекрасное нежно, совершенно и блаженно*» *.

Таким образом, нежность есть первый признак красоты, второй же, о котором мы узнаем из «Федра» **,— это з р и м о с т ь. Действительно, <Платон> говорит о красоте вот как: «*Сияющую красоту можно было видеть тогда...*» ***, далее: «*Как мы и говорили, красота сияет среди этого*» [4*], чуть ниже: «*Когда мы прибыли сюда, мы стали воспринимать ее сияние всего отчетливее посредством самого отчетливого из ощущений*» [5*], и наконец: «*Ныне же только одной красоте выпало на долю быть более всего зримой и эротичной*» [6*].

I,108 Пусть эти два признака красоты будут приняты во внимание. Третий же — это ее э р о т и ч н о с т ь, на которую, как мне кажется <Платон> указал, назвав красоту в только что приведенном отрывке *более всего эротичной* [7*]; во многих других местах он также соотносит с красотой любовное безумие, а саму любовь ставит в зависимость от монады красоты: «*Ибо Эрот — это любовь к прекрасному*» [8*].

Итак, поскольку красота обращает все к себе, приводит его в движение, возбуждает божественную одержимость и призывается при помощи Эрота, она эротична, так как возглавляет всю любовную последовательность; она словно *подкрадывается на цыпочках* [9*] и вызывает у всего вожделение и изумление. Поскольку она насыщает последующее радостью и божественной легкостью, очаровывая и прельщая все и возвышая ведо́мое и сопровождаемое ею своими высшими сияниями, она *нежна* [10*], и так о ней и говорит Платон. Далее, поскольку красота завершает рассматриваемую триаду собственных признаков, словно бы склоняется перед неизреченным единством богов и в умопостигаемом сиянии освещает таинственную благость и сообщает о ней, она также именуется *сияющей* [11*], *блистающей* [12*] и *зримой* [13*]. В самом деле,

* «Пир», 204c4–5.
** См.: «Федр», 256d8.
*** Там же, 250b6.
[4*] Там же, 250c8–d1.
[5*] Там же, 250d1–3.
[6*] Там же, 250d7–8.
[7*] «Пир», 204c4.
[8*] «Федр», 265b2–c3.
[9*] *Еврипид*. Ион, 1166.
[10*] «Пир», 204c5.
[11*] «Федр», 250b6.
[12*] Там же, 250d3.
[13*] Там же, 250d8.

благо богов оказывается высшим и более всего похожим на единое, а мудрость уже в некотором отношении испытывает муки рождения умопостигаемого света и самых первых видов; в свой черед, красота располагается на вершине всех видов, сияет божественным светом и первой открывается идущим вверх: она блистательнее, чем любой источник света, ее приятнее видеть и обнимать и со страстью воспринимать ее I,109
проявления.

Глава 25

Триада, которую подразумевают красота, мудрость и благость: любовь, истина и вера

Таким образом, в то время как данная триада наполняет и пронизывает все, разумеется, необходимо, чтобы и то, что наполняется ею, вследствие своего родства с ней возвращалось к каждому ее члену и соприкасалось с ней, хотя бы даже оно и не проходило одних и тех же промежуточных пунктов. В самом деле, различия в промежуточных ступенях и силах обусловливают возвращение к разным богам и к разному их совершенству.

Итак, как я полагаю, любому ясно (тем более что и сам Платон много раз говорил об этом*), что соединяющее все последующее с божественной красотой, делающее родственным ей и причинствующее для наполнения ею и ее излияния есть не что иное, как л ю б о в ь**, которая всегда приводит низших богов, а равным образом и лучшие роды и наилучшие души, в соприкосновение в красоте с тем, что им предшествует.

Далее, к божественной мудрости, наполняясь которой ум познает сущее и участвуя в которой души совершают разумные действия, существующие вещи возводит и соединяет с ней, конечно же, и с т и н а. Действительно, при ее посредстве происходит наполнение подлинной мудростью, ибо именно она всегда освещает мыслящее и связывает его с мыслимым; при этом первая истина есть то, что соединяет между собой ум и умопостигаемое.

Кроме того, те, кто стремится соприкоснуться с благом, в первую очередь испытывают нужду отнюдь не в знании и не в действии, а в местоположении, устойчивом состоянии и спокойствии. Что же тогда I,110

---

* Ср.: «Пир», 201d8–203a8; 204a1–b7.

** Ἔρως–ἀλήθεια–πίστις. Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 43.

соединит нас с благом? Что остановит действие и движение? Что расположит все божественное подле наипервейшей и неизреченной генады благости? Почему каждый его чин, располагающийся в том, что ему предшествует в благе, со своей стороны обосновывает в себе в качестве причины то, что следует за ним?

Вообще говоря, богам присуща в е р а, неизреченно соединяющая с благом всеобщие роды богов и демонов, а также счастливые души. Ведь благо отнюдь не следует изыскивать познавательными способами, которые не ведают своего завершения, а, напротив, необходимо, вверив себя божественному свету и словно бы *закрыв глаза* *, тем самым утвердиться в непознаваемой и таинственной генаде сущего, так как именно этот род веры более почтенен, нежели познавательное действие, причем не только среди нас, но и среди богов: благодаря вере все боги объединены между собой и сообща влекут вокруг единого центра всеобщие силы и выходы за свои пределы.

Если же есть необходимость дать частные определения, то не считай у меня подобную веру тождественной тому блужданию, которое относится к чувственно воспринимаемым вещам: последнее по своим возможностям стоит ниже даже науки, не говоря уж об истине сущего, вера же богов превосходит любое знание и, словно высшее единство, приводит последующее в соприкосновение с предшествующим. Далее, не думай, что ныне воспеваемая вера имеет какое-то отношение к так называемым общим понятиям[135]: последним мы доверяемся в преддверии любого рассуждения, но тем не менее наука о них — также знание, причем более частное, нежели сами понятия, которое не способно сравниться с божественным единством; оно стоит ниже не только веры,
I,111 но и умнóй простоты, ибо ум потусторонен всякой науке — и первой, и той, которая следует за ней[136]. Таким образом, мы не будем утверждать, что соответствующая уму энергия тождественна подобной вере; действительно, такая энергия разнородна, в своей инаковости обособляется от мыслимого и, вообще, оказывается умны́м движением вокруг умопостигаемого, божественная же вера однородна и пребывает в спокойствии, поскольку полностью заключена в порыве благости. В самом деле, ни прекрасное, ни мудрое, ни какое бы то ни было другое сущее не внушает такого же доверия всем сущим и не является столь же устойчивым и свободным от всякой двусмысленности, основанной на различении восприятия и движений, как благо. Оно позволяет уму приветствовать нечто иное, более значимое, нежели умнáя энергия и пред-

* *Плотин.* Эннеады, I.6.8.25.

шествующее ей единство; да и сама душа почитает разнообразие ума и блеск видов за ничто по сравнению с превосходством блага над всем и отвергает мышление, когда восходит к собственному наличному бытию; при этом она всегда имеет в виду благо, словно бы охотится на него, стремится к нему и спешит *воплотиться в его лоне* *, и без всяких колебаний вверяет саму себя лишь ему из всего. Да и что там говорить о душе? Ведь вот эти смертные живые существа, как в одном месте утверждает Диотима **, вследствие своей тоски по природе блага также ставят его выше всего остального — даже самой жизни и сущего — и все обладают единым и неизреченным влечением к благу, даже если пренебрегают любой другой вещью, поскольку представляют ее малозначимой и потому не желают обладать ею.

Стало быть, для всего сущего надежна лишь одна гавань [137], и таково в первую очередь то, что внушает ему доверие. Разумеется, именно I,112
по этой причине соприкосновение и единство с ним названо теологами верой ***; да и не только ими: если следует придерживаться правильного мнения, то необходимо сказать, что Платон в «Законах» также сообщает о родстве этой веры с истиной и любовью. Большинство не заметило того, что, строя свое рассуждение на основании противоположностей и словно бы соединяя в одном суждении все части данной триады, он имеет в виду именно сказанное. По крайней мере, в «Законах» он вполне определенно говорит: «*Любящий лгать не внушает доверия, не внушающий же доверия не имеет друзей*» 4*. Следовательно, любящий говорить истину с необходимостью внушает доверие, а внушающий доверие вызывает дружеское отношение к себе. Значит, в приведенном суждении мы можем усмотреть намек на саму истину, веру и любовь, и они собраны в нем воедино. Если хочешь, мы также упомянем, что добродетель, соединяющую тех, кто придерживается различных мнений, и не позволяющую разразиться величайшим сражениям (я имею в виду *гражданские распри* 5* в полисах) <Платон> называет *доверием* 6*; в самом деле, именно в нем и появляется вера как причина единства, общности и спокойствия. И коль скоро даже среди нас имеется какая-то такая сила, то тем более присуща она самим богам. Действительно, если <Платон> говорит о божественных *умеренности, справедливости и науке* 7*, то почему бы богам не иметь и веры, связующей добродетели в целостную общность?

---

* *Плотин*. Эннеады, I.4.6.13.
** См.: «Пир», 207a7–208b6.
*** Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 43.
4* «Законы», 730c4–6.
5* Там же, 629d2.
6* Там же, 630c5.
7* «Федр», 247d5–e2.

Короче говоря, имеются три свойства, наполняющих божественное, I,113 которые имеют все божественные роды: благость, мудрость и красота. Есть также три свойства, присущие тому, что полно названными, и занимающие второе после них положение; они соответствуют всем божественным устроениям — и это вера, истина и любовь. Благодаря им все спасается и соприкасается с первыми действующими причинами: одно — в любовном безумии, другое — в божественной философии, а третье — в теургической силе, которая лучше всякой человеческой рассудительности и науки и включает в себя не только блага мантики, но и очистительные силы посвящения в таинства и вообще все действия, совершаемые в состоянии божественной одержимости.

<Глава 26>

Атрибуты божественного в «Федоне»

1. Божественность, бессмертие, умопостигаемость

Впрочем, эти вопросы мы рассмотрим еще и ниже, когда для этого наступит более подходящее время*. А сейчас, если хочешь, давай продолжим охоту за общими догматами Платона по поводу божественного и учтем в своем рассуждении другие его сочинения. Итак, если мы будем двигаться сообразным с природой путем, то откуда еще мы о них узна́ем и какими они предстанут в этом случае? Не хочешь ли ты, чтобы мы вслед за сказанным припомнили то, что было написано в «Федоне»?

Итак, в ходе доказательства бессмертия души, основанного на подобии божественному, Сократ говорит: следовательно, есть то, что, стоит выше души и на что она по природе похожа; поскольку она подобна ему, то причастна бессмертию; данное нечто *[1]* божественно, *[2]* бессмертно, *[3]* умопостигаемо, *[4]* однородно, *[5]* неразложимо и *[6]* всегда пребывает в одном и том же и в тождественном состоянии. Низшее во всем противоположно, и ему свойственны гибель и страдания; таково чувственно I,114 воспринимаемое, *многообразное и разложимое* из-за своей сложности; его <Сократ> здесь причислил к телесной ипостаси**. Давайте теперь рассмотрим все перечисленные свойства по отдельности и исследуем, в каком именно смысле боги ими обладают.

---

* См.: Наст. соч., III.22.

** См.: «Федон», 80a10–b6.

И прежде всего, на что мы обращаем внимание, когда говорим о божественном? На основании сказанного очевидно, что всякий бог гипостазируется как высшее единство сущих; в самом деле, исходя в своем рассуждении из телесного, мы показали *, что боги являются генадами, генады же сверхсущностны, но порождают сущности, доводят их до совершенства и измеряют; кроме того, они связывают с собой все первые сущности. Божественное есть не только наличное бытие и единое, располагающееся в каждом чине сущего, но одновременно и участвующее, и то, в чем оно участвует, вместе взятые: одно — это бог, а другое — обоготворяющееся. Идет ли впереди допускающих участие в себе генад отдельное и † <не> служащее предметом участия †, нам станет ясно ниже **. А сейчас мы дадим вот какое определение: божественное есть сущее, участвующее в едином, или же единое, сопряженное с сущим. В самом деле, все, что связано с богами, кроме единого (сущность, жизнь и ум[138]), мы оставим в стороне как зависящее от них и последующее; ибо боги не располагаются среди названного, а стоят выше его, производят его на свет и связуют, но никак не определяются в нем.

Никоим образом не следует упускать из виду то, что, в согласии с истиной, на данном основании <боги и сущие> обособлены друг от друга. Между тем Платон часто обозначает и называет то, что причастно богам, теми же самыми именами, что и самих богов. Действительно, не только афинский гость в «Законах» ***, но и Сократ в «Федре» I,115
называет божественную душу богом. <Он говорит следующее:> «*У богов все — и кони, и возничие — благи и происходят от благих*» [4*], а далее еще более ясно: «*Такова жизнь богов*» [5*]. Но удивляться тут нечему; в самом деле, разве не следует именовать богами то, что всегда соединено с ними и включено в единую последовательность? Однако иногда <Платон> называет богами демонов, которые по своей сущности следуют за богами и располагаются подле них; например, ты мог бы отыскать в «Федре», в «Тимее» и в других диалогах те места, где он относит к демонам имя «боги» [6*]. А еще более парадоксально то, что он не гнушается обращаться как к богам и к некоторым людям, например к элейскому гостю в «Софисте» [7*]. Стало быть, на основании всего сказанного следует сделать тот вывод, что одно дело — это просто бог,

---

* См.: Наст. соч., I.3, 14.5–15.1.
** См.: Там же, III.2.
*** См.: «Законы», 899a7–c1.
4* «Федр», 246a8–b1.
5* Там же, 248a1.
6* См.: Там же, 248a1; «Тимей», 41a7; «Алкивиад I» 105d5; e5; e7; 124c8.
7* См.: «Софист», 216a5–6.

другое — бог в смысле единства, третье — бог как сопричастность, четвертое — бог как соприкосновение и пятое — бог как подобие. В самом деле, все сверхсущностное есть бог в первом смысле, умнóе — как единство, любая божественная душа божественна в смысле сопричастности, божественные демоны являются богами в соприкосновении с ними, а человеческие души удостаиваются такого наименования благодаря своему подобию богам. Все перечисленное, как было сказано*, есть божественное, а не сам бог; например, афинский гость называет ум божественным**. Таким образом, божественное является вторым после первой божественности, точно так же, как объединенное есть второе после еди-
I,116 ного, умнóе следует за умом, а одушевленное за душой; то, что однородно и просто, всегда идет впереди, а оканчивается последовательность сущих подле самого единого.

Итак, пусть у нас будет дано именно такое определение божественному, и давайте вслед за ним рассмотрим бессмертное. Действительно, вслед за <бессмертным самим по себе> на пути от высшего к низшему выстраивается множество чинов бессмертия. Последний его отблеск лежит на зримых вещах, о которых элейский гость в своих рассуждениях о небесном круговращении сказал, что благодаря отцу они участвуют в *возобновляющемся бессмертии****[139]. В самом деле, всякое тело удостоено бытия и жизни, зависящих от иных ему причин, соединить же, упорядочить или сохранить себя ему по природе не положено. Как мне кажется, более отчетливым и совершенным является бессмертие частных душ, которое было детально рассмотрено в «Федоне»[4*] и в десятой книге «Государства»[5*]; думаю, в этом случае имеется в виду бессмертие в собственном смысле слова, присущее тому, что в самом себе обладает причиной для своего вечного пребывания. Расположив прежде этих двух видов бессмертия то, которое принадлежит демонам, мы, пожалуй, не совершим никакой ошибки, так как те роды, которые они образуют, чисты; демоны не склоняются к смертному и не подчиняются природе возникающих и гибнущих вещей. Думаю, существует и более священное, чем это, и превосходящее его по сущности бессмертие божественных душ, — тех, о которых мы говорим как о первом *самодвижном* и об *истоках и началах*[6*] жизни, раз-
I,117 деляющейся по телам, благодаря которой те участвуют в *возобновляющемся бессмертии*[7*]. И если ты будешь мыслить прежде перечис-

* См.: Наст. соч., I.14, 67.10–17.
** См.: «Законы», 897b1–2.
*** «Политик», 270a4.
4* См.: «Федон», 69e6–107b10.
5* См.: «Государство», 608c1–611a3.
6* «Федр», 245c5; c9.
7* «Политик», 270a4.

ленного самих богов и присущее им бессмертие и учтешь то, что Диотима в «Пире»* не отнесла подобное бессмертие на счет даже демонов, но определила, что оно свойственно одним лишь богам, то и тебе станет понятно, что же это за бессмертие, во всех отношениях отдельное и обособленное от всех вещей; в самом деле, среди них располагается сама вечность, источник всякого бессмертия, благодаря которому все и живет, и обладает жизнью: одно — вечной, а другое — угасающей в не-сущем. Короче говоря, существует божественное бессмертие и именно оно порождает и сохраняет вечную жизнь. Действительно, соответствующее ему бессмертное выступает отнюдь не как участвующее в жизни, а как то, что предоставляет вечную жизнь и обоготворяет жизнь-в-себе, как бы ты ее ни назвал — умопостигаемой или какой-нибудь другой.

Вслед за этим необходимо рассмотреть умопостигаемое. Так вот, и в отношении чувственно воспринимаемого, которое зримо и <познается> *мнением с ощущением*** <...> существует то, что обладает своей наипервейшей зримостью среди основополагающих причин. В самом деле, сама душа есть умопостигаемое, она относится к его уделу, обособлена от чувственно воспринимаемого; ей по жребию принадлежит сущность, отдельная от последнего. Прежде нее умопостигаемым является сам ум; потому-то мы и считаем должным скорее располагать душу в среднем чине, нежели причислять ее к чему-то первичному. Существует также более важное, нежели ум, умопостигаемое, то, которое наполняет мышление и доводит его до совершенства в своем самостоятельном наличном бытии. Его-то Тимей и предпосылает в качестве парадигмы*** демиургическому уму и умно́й энергии. По ту сторону всего перечисленного располагается божественное умопостига- 1,118
емое, которое определено как само божественное наличное бытие и единство; в самом деле, божественное также является умопостигаемым, поскольку выступает предметом стремлений для ума и оказывается телесиургическим и хранительным для него и выступает как плерома сущего. В каком-то одном смысле как об умопостигаемом мы говорим о наличном бытии богов, в другом — о подлинном сущем и о первой сущности, в третьем — об уме и обо всей умно́й жизни, а в четвертом — о душе и о душевном устроении; и тем не менее не следует, обращая внимание лишь на имена, отождествлять между собой природы различных действительных предметов.

---

* См.: «Пир», 202d11–e1.
** «Тимей», 28a2–3.
*** См.: Там же, 28c3–29a6; 30c2–31b3.

<Глава 27>

2. Однородность, неразложимость, постоянство

Далее, вот какой порядок можно проследить в рамках данной триады: высшим и самым первым является божественное, вторым — бессмертное, а третьим — умопостигаемое*; в самом деле, в первом случае речь идет об обоготворяющемся сущем, во втором — о жизни, гипостазирующейся для богов как бессмертие, а в третьем — об уме, который именуется умопостигаемым как полнота единства. Вслед за этой триадой располагается другая: однородное, неразложимое и пребывающее в одном и том же состоянии**; все такие свойства возносятся ввысь[140] под действием тех же самых причин и прослеживаются во всех божественных устроениях.

В самом деле, однородное — это высшее свойство, более всего соответствующее божественной монаде, с которой первичным образом соотносится сущее; в его пределах находит свое завершение и весь род, участвующий в генадах. Действительно, единое идет впереди и этих генад, что станет ясно в дальнейшем.

Неразложимое — второе свойство, так как оно подразумевает
I,119 соединение и связь предельных состояний в божественном единстве; разумеется, разложимое, со своей стороны, нуждается во взаимосвязи и в той силе, которая сводит к единому соответствующее множество.

Пребывающее в одном и том же и в тождественном состоянии само по себе вечно и наполнено вечностью богов; благодаря данному свойству другое участвует в бессмертии и вечной тождественности.

Таким образом, мы можем отождествить однородность с божественностью, неразложимость — с бессмертием, а пребывание в одном и том же состоянии — с умопостигаемостью. Разве ты не видишь, как все перечисленное сочетается между собой? В самом деле, первое свойство, присущее, например, первой генаде, в которой участвует сущее, естественно, оказывается однородностью, ибо бог выступает как единое, а божественное — как единовидное, последнее же тождественно однородному. Второе, связанное с единой причиной жизни, бессмертие, равным образом является и неразложимостью, поскольку жизнь — это некое восстановление внутренней взаимосвязи того, что по своей природе разложимо; описывая его нам, Тимей противопоставляет разложимое бессмертному («*Ибо вы,* — говорит он, — *бессмертными уже не будете,*

---

* См.: «Федон», 80b1.

** См.: Там же, 80b2.

но, конечно, и не распадетесь, и не получите в удел смерть» *). Следовательно, все смертное разложимо, а бессмертное неразложимо, то же, что обладает *возобновляющимся бессмертием* **, в согласии с тем же самым суждением, не будет ни неразложимым, ни смертным; в самом деле, если принять во внимание обе антитезы, среднее положение будет занимать то, что описывается как отрицание обоих предельных качеств[141]. Наконец, то, что обладает третьим свойством, предстающее как плерома всех умопостигаемых сущих, одновременно является и тем, что находится в одном и том же состоянии, так как умопостигаемость будет причиной тождественности и вечного пребывания, и потому ум окажется вечным во всех отношениях.

Стало быть, две рассмотренные триады происходят от самых первых причин, более всего имеющих облик начала, о чем мы говорили и выше ***.

<Глава 28> I,120

Нерожденность божественного. Отеческие и материнские причины

Впрочем, об этих предметах речь пойдет ниже 4*. После того как были даны приведенные определения, мы будем понимать нерожденность божественного в согласии с ними. В самом деле, мы утверждаем, что никакое сущее не имеет рождения 5*; Сократ в «Федре» также доказывает, что души не рождены, и потому прежде них выше рождения и временно́й ипостаси у него стоят сами боги 6*.

Итак, почему и в каком смысле мы определяем божественное как нерожденное? Скорее всего потому, что оно обособлено от всякого рождения — не только от того, которое происходит в какое-то определенное время и с которым мы, конечно же, будем связывать рождение материальных предметов, или от того, которое относится ко всему времени, каковым полагает рождение небесных тел Тимей 7*, но и от душевного становления (душу, не рожденную во времени, тот же Тимей назвал *наилучшим среди рожденного* 8*), и от любого простого деления и сущностного расторжения. Действительно, божественный выход за

* «Тимей», 41b2–4.
** «Политик», 270a4.
*** См.: Наст. соч., I.25, 112.25 сл.
4* См.: Там же, III.5; 12–14.
5* Ср.: «Тимей», 27d6.
6* См.: «Федр» 245c7–d3.
7* См.: «Тимей», 41a7–b6.
8* Там же, 37a2.

свои пределы всегда совершается в единстве, поскольку последующее располагается среди предшествующего ему и принадлежит к одному с ним виду, а производящее на свет содержит в себе то, что оно порождает. Таким образом, в согласии с истинным рассуждением, то, что неделимо, нерасторжимо и объединено, будет нерожденным.

Следовательно, даже если Платон в тех мифах, которые он излагает, говорит о рождении богов (например, в мифе, который рассказывает
1,121 Диотима, воспевается рождение Афродиты и зачатие Эрота на праздновании ее дня рождения *), необходимо не упускать из виду то, в каком смысле об этом идет речь, как и то, что целью подобных рассказов является символическое описание <действительных предметов>, а также то, что в мифах рассказывается о рождении богов, с тем чтобы в зашифрованной форме представить их неизреченное появление от каких-либо причин. В самом деле, исходя из тех же, как, впрочем, и из ряда других соображений, орфики ** называют самую первую из этих причин Хроносом [142], чтобы возникающее под ее действием оказалось тождественным временно́му и выход за свои пределы богов, обусловленный наилучшей причиной, был представлен как совершающийся во времени. Стало быть, когда Платон рассказывает мифы, он, в соответствии с мнениями теологов, говорит о рождении богов; однако, когда он ведет диалектические беседы и исследует и описывает божественные предметы умны́м, а не мистическим способом, он воспевает нерожденность богов. Действительно, в самом первом смысле парадигму нерожденности несут в себе боги, и лишь во втором не рождена умна́я природа и вслед за ней — душевная смесь; низшее подобие свойства нерожденности присуще даже телам; именно по этой причине некоторые последователи Платона *** неопределенно говорят о нерожденности неба в целом.

Таким образом, боги не рождены, но среди них можно проследить определенную последовательность первых, промежуточных и последних выходов за свои пределы, как и большую или меньшую силу, а также однородную всеохватность причинствующего и многообразие возникновения причинно обусловленного. Все перечисленное сопряжено друг с другом, однако сам способ существования ипостаси в этих случаях различается: одно, наполняющее, предшествует последующему, а другое, наполняемое, стремится к более совершенному, и участвующее в

---

* См.: «Пир», 203b2–c4.

** Ср.: «Орфика», фр. 68 = *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 115.

*** Ср.: *Аристотель.* О небе, I, главы 10 и 12.

его силе порождает то, что следует за ним, и становится телесиургом его наличного бытия. I,122

Именно в этом смысле мы и будем давать толкование описанным в мифах отеческим причинам и порождающим материнским силам. Действительно, мы всегда будем придерживаться того мнения, что причина, принадлежащая к лучшей и более похожей на единое природе, является отеческой, а относящаяся к той, которая менее совершенная и скорее частная, изначально относится к материнскому чину; действительно, среди богов отец аналогичен монаде и причине предела, а мать — диаде и той силе, которая порождает беспредельное множество сущих. Далее, у Платона отеческое всегда однородно и располагается выше, нежели то, что появляется от него на свет, и изначально оказывается предметом стремлений для потомства, материнское же, со своей стороны, двойственно и описывается в мифах то как лучшее по своей сущности, нежели потомки, то как худшее, например когда в «Пире» * матерью Эрота представлена Пения[143]; то же самое имеет место не в мифах, но при философском умозрительном рассмотрении сущего, как об этом написано, например, в «Тимее», где *сущее* именуется *отцом*, а *материя — матерью и кормилицей становления* **. Следовательно, порождающие и телесиургические по отношению к последующему силы, хореги жизни, которые оказываются причинами для разделения,— это словно бы матери, располагающиеся выше того, что они производят на свет; также матерями именуются и те, которые восприемлют возникающее, делают его энергии множественными и воспроизводят худшую часть порожденного.

Далее, что касается потомства, возникающего от подобных причин, I,123
то порой оно появляется от двух собственных начал в виде единства, поскольку образуется из них обоих; иногда же оно восполняет их связь и располагается между ними, привнося отеческие дары в материнское лоно и возвращая собственное вместилище к полноте первых действующих причин. Кроме того, из возникающего от двух начал, существующих прежде его рождения, одно уподобляется отеческому, и такие роды богов оказываются созидающими, хранительными и связующими (ибо созидать, связывать и охранять подобает тому, что в своей причине выступает как предел), а другое — материнскому, и соответствующие роды являются порождающими, животворящими и управляющими движением и приумножением сил и многообразием выходов за свои пределы; таково потомство беспредельности и первого множества.

---

* См.: «Пир», 203b6.

** «Тимей», 50d3; 52d4–5.

Глава 29

О божественных именах

Стало быть, относительно нерожденного наличного бытия богов сказано достаточно. Остается еще, как я полагаю, поговорить о божественных именах.

Так вот, в «Кратиле» Сократ считает должным показать правильность имен по преимуществу на примере тех из них, которые носят боги*; с другой стороны, Парменид в первой гипотезе отрицает при-
I,124 менимость к единому *имени и слова* **, точно так же, как и все остальные познавательные признаки и все знания, но при этом во второй гипотезе вслед за другими определениями показывает, что для данного единого имеются *слово* <*и*> *имя* ***.

Итак, с тем чтобы нам говорить коротко, давайте определим, что самые первые и собственно-таковые подлинные божественные имена должны располагаться среди самих богов. Вторые же, подобные первым, гипостазировавшиеся умны́м образом, следует относить к уделу демонов. Далее, располагающиеся *от истины на третьем месте* 4*, как мы будем утверждать, те, которые даются на основании логики и воспринимают низший отблеск божественного, изобретают люди, сведущие в этом и действующие то боговдохновенно, то в согласии с разумом; они производят на свет движущиеся изображения внутренних зрелищ. В самом деле, подобно тому как демиургический ум словно бы высвечивает на материи отблески существующих в нем самом наипервейших видов и производит на свет временны́е призраки вечного, делимые изображения неделимого и как бы полутоновые картинки подлинных сущих, точно так же, как я полагаю, и наше знание, несущее на себе след умно́го творения, силой рассудка, в числе прочего, создает подобия самих богов; при посредстве сложности оно изображает их несоставленность, при помощи разнообразия — простоту, а через множество — объединенность; именно так, изобретая имена, оно творит лишь низшие изображения богов, ибо каждое имя производит на свет, словно изваяние богов[144]. И, подобно тому как теургия посредством неких символов взывает к независтливой благости богов ради того, чтобы они осветили своим сиянием рукотворные изваяния, точно так
I,125 же умна́я наука о божественном путем соединения и разделения звуков делает явной скрытую сущность богов.

---

* См.: «Кратил», 397c4–6.
** «Парменид», 142a3.
*** Там же, 155d8.
4* «Государство», 597e7.

Следовательно, Сократ в «Филебе» вполне справедливо говорит о том, что *перед именами богов он испытывает величайший страх** вследствие своего почтения к ним. Действительно, необходимо почитать даже низшие отголоски богов, исполняясь благоговения от того, что начало их относится к самым первым парадигмам.

Вот что достаточно на настоящий момент иметь в виду по поводу божественных имен тем, кто намеревается изучать теологию Платона. Детальное же исследование этих вопросов мы отнесем на то время, когда будем вести речь относительно частных сил.



* «Филеб», 12c1—3.

Книга II

СВЕРХСУЩНОСТНОЕ НАЧАЛО ВСЕГО

Содержание книги II

1. Способ рассуждений[1], возводящий сверхсущностное начале всего, который основан на рассмотрении единого и множества.

2. Второй способ рассуждений, позволяющий обнаружить ипостась единого, обособленную от всех телесных и бестелесных сущностей.

3. Другие способы, служащие той же самой цели,— неопровержимо доказывающие гипотезу о едином.

4. Опровержение мнений тех, кто утверждает, что у Платона нет первого начала, стоящего выше ума; доказательства в пользу гипотезы о сверхсущностном едином, приводимые в «Государстве», «Софисте», «Филебе» и «Пармениде».

5. Каковы, согласно Платону, два способа исследования единого: аналогия и апофатика; в каких случаях и по какой причине Платон прибегает к каждому из них.

6. Какие имена Платон дает неизреченному началу; сколько их, почему их именно столько и они именно таковы; каким образом имена согласуются со способами исследования этого начала.

7. Что было сказано по поводу первого начала в «Государстве» на основании его аналогии с Солнцем; каким образом воспевается благо, почему оно является наиболее отчетливым из всего сущего и в каком смысле Солнце есть потомок блага; о том, что в каждом чине божественного имеется монада, аналогичная высшему началу; почему такое начало — причина всех сущих, стоящая выше силы и энергии.

8. Кого в письме к Дионисию <Платон> называет первым царем; ряд обоснований того, что в этом сочинении[2] он дает описание именно первого бога.

9. О каких трех определениях, относящихся к первому царю, сообщает <Платон>; что означают суждения: «Вокруг него располага-

ется все»; «Ради него все» и «Он — причина всего прекрасного»; каков порядок следования этих определений и на основании каких предпосылок он был выработан.

10. Как в первой гипотезе «Парменида» <Платон> исследует единое, прибегая к апофатике; по какой причине были приведены именно такие апофатические определения и именно в таком количестве.

11. Почему необходимо строить теорию, относящуюся к единому, именно при посредстве апофатики; какое состояние души более всего соответствует подобным речам.

12. Хвалебный гимн[3] единому при посредстве апофатических логических выводов, в определенном в «Пармениде» порядке доказывающий его обособленность от всех устроений сущих.

<Глава 1> II,3,5

Первая часть
Общие определения,
относящиеся к сверхсущностному началу всего

Логический вывод о едином начале всего,
основанный на рассмотрении единого и множества

У теории, которую нам предстоит рассмотреть, имеется более всего соответствующее ей начало, положив в основу которое, мы, пожалуй смогли бы отыскать самую первую причину всех сущих. Действительно, если мы примем это начало за прекрасную отправную точку и очистим собственные представления о нем, то нам окажется легче произвести различение также и всего остального[4]. Итак, вот что должно быть в первую очередь сказано по данному поводу.

Все сущие и все природы сущих[5] с необходимостью являются либо только многим — и в этом случае среди них нет ничего единого ни в каждом отдельном сущем, ни во всех них вместе взятых; либо только единым — и тогда нет никакого множества, а, напротив, все сплочено в единой и тождественной силе бытия; либо же сущее должно выступать как многое и единое, с тем чтобы, с одной стороны, над сущими не властвовало множество, взятое само по себе, а с другой — чтобы II,4
мы не были вынуждены смешивать в тождестве между собой даже

7 Зак 3700

противоположное, словно *все вместе взятое**[6]. Итак, возможны три названных подхода; какой же из них мы изберем для себя и за какой из перечисленных способов рассуждения опустим свой камешек? Разумеется, необходимо исследовать каждое из предложенных представлений <...>[7] разобрав все те неверные выводы, к которым могли бы прийти избравшие для себя каждое из них, и как результат узреть истину — такую, какова она на самом деле.

1. Сущее не есть многое без единого

Итак, если допустить, что сущее есть многое, причем именно такое, каким мы его обозначили с самого начала — возникающее, когда единого никоим образом не существует, то подобное допущение приведет ко множеству невозможных выводов.

[1] Например, окажется совершенно скрытой вся совокупная природа сущих[8],— и это несмотря на то, что нет ничего, что было бы не способно непосредственно участвовать в едином. В самом деле, разумеется, необходимо говорить о том, что все сущее есть либо *нечто* единое, либо ничто[9], и при этом *нечто* есть сущее и единое, ничто же вообще не является сущим. Таким образом, если многое существует, то каждый предмет в нем — это *нечто*, если же каждый такой предмет — ничто, то и многое не сможет прийти в бытие; действительно, имеется только такое многое, которое образуется каждым <*нечто*>. Следовательно, если <сущее> есть многое, но никоим образом не единое, то оно не будет и многим, поскольку само такое никоим-образом-не-единое уже не будет *чем-то* единым. Что же не есть единое, тем более не является и многим; в самом деле, в этом случае с необходимостью не будет существовать самого того, из чего образуется многое.

[2] Далее, если существует такое многое, о котором было сказано, то все <оно> оказывается бесконечно-беспредельным; даже если ты возьмешь какую-либо часть этого беспредельного, она будет собственно-беспредельным, поскольку само то, частью чего она является, беспредельно, как беспредельна и каждая его часть**. В самом деле,
II,5 допустим, что среди многого будет отобрано нечто — то, о чем мы говорим как о не-едином; разумеется, по своей природе оно будет множеством: коль скоро оно располагается среди сущих, то не окажется

---

* Выражение Анаксагора. Ср.: «Горгий», 465d5; «Федон», 72c4; 101e5.

** Ср.: «Парменид», 164d1–4.

ничем. И если оно есть множество, то, в свой черед, также состоит из многих и само есть многое; и если ты возьмешь любую часть последнего многого, то тебе вновь покажется, что оно есть не единое, а многое. К этой части вновь применимо то же самое рассуждение; следовательно, каждая часть <такого многого> (даже именуя которую «каждая», мы впадаем в непростительное заблуждение) на равных основаниях будет множеством, причем эта, так сказать, каждая часть окажется беспредельным, более того, бесконечно-беспредельным множеством. Действительно, не будет ничего, что не было бы таковым, коль скоро даже часть многого сама окажется многим, и то же будет касаться части части — и так до бесконечности; в самом деле, ни множество, ни бесконечность в отсутствие природы единого никогда не остановится в своем поступательном движении[10]. Кроме того, представить себе сущее как беспредельно-бесконечное невозможно ни перед лицом истины, ни в связи с самим нашим замыслом. Ведь если сущее беспредельно-бесконечно, то его невозможно ни познать, ни изыскать, поскольку любое беспредельное, разумеется, невоспринимаемо и непознаваемо[11]. И если существует беспредельно-бесконечное, то окажется, что имеется нечто, еще более беспредельное, чем само беспредельное; а если есть более беспредельное, то само беспредельное менее беспредельно; менее же беспредельное, не будучи беспредельным во всех отношениях, очевидно, окажется ограниченным в той мере, в которой оно не достигает природы беспредельного. Следовательно, если имеется нечто, выступающее по отношению к беспредельному как множество, и оно окажется более беспредельным именно в качестве множества, то будет существовать и нечто большее, нежели беспредельное, и последнее окажется меньше другого, играющего роль множества; однако это невозможно. Значит, беспредельно-бесконечного нет. Наконец, если существует многое без единого, то оно бесконечно-беспредельно, что II,6
невозможно. Стало быть, если нет единого, нет и многого.

[3] Помимо сказанного, если придерживаться названной гипотезы, то одно и то же будет подобным и не подобным в одном и том же отношении*[12]. В самом деле, если все многое не едино, то и каждое, и все будет тождественным, естественно, в силу обладания неким свойством[13], и поскольку они — не-единое, то это свойство — лишенность единого. И так как все вещи равным образом лишены единого, в этом отношении они будут иметь положение, подобное друг другу. Предметы же, находящиеся в похожем положении в силу самого подо-

* Ср.: Там же, 129b1–3.

бия их положения, очевидно, оказываются подобными друг другу. Следовательно, многие подобны друг другу, так как лишены единого. Однако вследствие этой самой лишенности они также будут совершенно неподобными. Действительно, подобному необходимо обладать свойством тождественности [14], и потому те предметы, которые не имеют тождественности ни в чем, не будут и подобными. Те же, которым присуще тождество в каком-то отношении, обладают также свойством быть едиными. Следовательно, предметам, лишенным всякого единого, не будет свойственно и тождество в каком бы то ни было отношении. Стало быть, многое как тождественное оказывается одновременно и подобным, и не подобным, что невозможно. Значит, столь же невозможно, чтобы многим было то, что ни в каком отношении не является единым.

[4] Кроме того, многие, разумеется, будут и тождественными, и иными друг другу в одном и том же отношении. Действительно, если допустить, что все они равным образом лишены единого, то, поскольку все они обладают одной и той же лишенностью, вследствие этой самой лишенности они будут тождественными (ибо обладающее одним и тем же положением тождественно в смысле обладания, а то, что лишено
II,7 одного и того же, тождественно в силу лишенности); однако поскольку каждый предмет из многих лишен всякого единого, то сами многие оказываются иными друг другу. В самом деле, если тождественным среди многого выступает единое, то никоим-образом-не-единое не будет тождественным ни в каком отношении. Следовательно, многие тождественны и не тождественны друг другу. Если же они тождественны и не тождественны, то очевидно, что они также иные друг другу; ведь тождественное и не тождественное как не тождественное не тождественны именно в качестве иного, а не по какой бы то ни было другой причине.

[5] Далее, многое, если нет единого, оказывается одновременно движущимся и неподвижным <в одном и том же отношении>. Действительно, если каждая часть многого будет не-единым, то в силу лишенности единого она окажется неподвижной, ибо если бы каждое не-единое изменялось, то оно обладало бы единым, так как лишенности, вызывая изменения, разумеется, влекут изменяющееся к обладанию. Необходимо, чтобы † некто повел речь о том, что † многое, являющееся именно многим, а не единым, в силу лишенности единого застыло в неподвижности. Однако подобное положение, а именно остановку многого, невозможно себе даже вообразить. В самом деле, все покоящееся располагается в одном и том же виде или месте; все же, располагающееся в одном и том же, находится в одном и том же едином, так как тождественное тому, в чем оно располагается, есть единое. Сле-

довательно, все покоящееся существует в некоем едином. Однако многое не участвует в едином, а не участвующее в нем никак не может располагаться в каком бы то ни было едином; тому же, что не находится в едином, не положено и покоиться, поскольку покоящееся, разумеется, пребывает в едином и тождественном. Значит, <...> [15] многое не может покоиться и оставаться неподвижным. Между тем выше было показано, что оно также с необходимостью покоится и пребывает в неподвижности. Следовательно, одно и то же и в отношении одного и II,8
того же своего свойства (я имею в виду лишенность обладания единым) оказывается и движущимся, и неподвижным; действительно, неподвижное и покоящееся должно казаться движущимся в той мере, в какой оно является неустойчивым.

[6] Помимо этого, если единого никоим образом не существует, но если все и каждое — не-единое, то не будет никакого числа сущих. В самом деле, часть числа, монада, есть единое, и данное определение относится к любому числу. Действительно, пентада появляется, если есть пять монад, а триада — если три; однако эти самые триада и пентада в каком-то смысле оказываются генадой. Таким образом, если ничто не является единым, то не будет существовать ни части чисел, ни их самих как целых. Ибо каким образом могло бы существовать какое бы то ни было число, в то время как единого нет? Ведь единое — это начало чисел [16], и поскольку не будет начала, то не сможет существовать и то, что происходит от него. Следовательно, если единого нет, то нет и ни одного числа.

[7] Далее, если нет единого, то не будет и знания ни о чем среди сущего. В самом деле, тогда невозможно ни говорить, ни размышлять о каком бы то ни было сущем *. Действительно, само каждое и все то, о чем мы могли бы утверждать, что на нем запечатлена [17] природа единого, не существует, поскольку единого нет. Таким образом, ни о чем нет ни речи, ни знания, ибо речь, если только она совершенна, есть единое, образующееся из многого; то же касается и знания, поскольку в нем познающее образует некое единое с познаваемым. И коль скоро нет соответствующего единства, то одновременно не будет и познания каждого, а равным образом нет речи о том, что мы познаем; кроме того, неизъяснимая беспредельность, существующая среди каждого, в силу необходимости всегда будет ускользать за пределы знания. В са-

* Ср.: «Парменид», 166b2–3, где речь идет о том, что в случае небытия единого другое не может существовать и о нем невозможно иметь мнение.

мом деле, собственно говоря, каждое из того, к чему стремится обра-
II,9 титься познающее, в силу того что оно представляется беспредельным, будет избегать возможности его познания; познающее пытается достигнуть и коснуться его, хотя прикосновение к нему, так же как и достижение его, невозможно *.

Итак, вот какие, да и еще большие, затруднения должны встретиться на пути тех, кто полагает, что есть только многое, а единого никоим образом не существует.

2. Сущее не есть единое без многого

[1] Разумеется, если есть только единое, единое-в-себе, то нет ничего другого (ибо при таком допущении не будет не только единого, но и многого, так как единое и другое вместе взятые — это нечто большее, чем единое, а не одно лишь оно **) и среди всего не будет ничего целого, как и обладающего частями. В самом деле, все то, что имеет части, есть многое, а любое целое содержит в себе части. Единое же никоим образом не является многим; следовательно, оно не есть целое и не обладает частями ***.

[2] К тому же в этом случае ничто не сможет иметь начала и конца. Действительно, обладающее началом, серединой и концом делимо на части. Единое же неделимо и у него нет частей. Следовательно, у него нет ни начала, ни середины, ни конца[4*].

[3] Кроме того, ни у одного сущего не будет фигуры[5*]. В самом деле, все то, что обладает фигурой, является либо прямым, либо округлым, либо смешанным. Однако если сущее прямое, оно обладает частями — серединой и крайними точками (τὰ ἄκρα). Если оно округлое, значит, одно в нем выступает как середина, а другое — то, в соотношении с чем выделяется середина,— как края (ἔσχατα). Если же оно смешанное, то состоит из еще большего числа частей и тем более не есть единое.

[4] Далее, <сущее> не будет находиться ни в самом себе, ни в другом[6*]. Действительно, располагающееся в другом само оказывается другим по отношению к тому, в чем оно располагается. Но при этом, коль скоро существует одно единое и нет ничего другого, располагаться в последнем означало бы не находиться нигде и никакое сущее не смогло бы оказаться в другом. Помимо этого, пребывающее в самом себе,

---

* Ср.: «Парменид», 164d8–165d3.
** Ср.: Там же, 159c2–3.
*** Ср.: Там же, 137c4–d3.
4* Ср.: Там же, 137d4–5.
5* Ср.: Там же, 137d8–138a1.
6* Ср.: Там же, 138a2–b6.

разумеется, будет одновременно и содержащим и содержимым, в нем «содержать» и «содержаться» окажутся отнюдь не тождественными, II,10 и потому, стало быть, речь о них не будет одной и той же. Следовательно, и в данном смысле будут существовать два, а вовсе не одно лишь единое.

[5] Помимо этого, никакое сущее не будет <покоиться или> двигаться *. В самом деле, движущемуся необходимо перемещаться <или изменяться>, перемещающееся же всегда оказывается в другом; между тем то, что в случае, когда существует только единое, ничто не может находиться в другом, было уже доказано. Значит, ничто сущее не может перемещаться <или изменяться>. С другой стороны, все покоящееся должно располагаться в одном и том же, а пребывающее в одном и том же находится в чем-то одном и том же. Однако единое не располагается ни в чем одном и том же, так как пребывающее в чем-то находится либо в самом себе, либо в другом; при этом уже было доказано, что единое не заключено ни в самом себе, ни в другом. Следовательно, ничто сущее не находится в чем-то одном и том же и потому не покоится.

[6] Далее, <сущее> не может быть тождественным и иным чему-либо **. Действительно, коль скоро не будет ничего, кроме единого-в-себе, оно не будет ни тождественным, ни иным другому, так как ничего другого среди сущего попросту нет; самому себе оно не будет иным, поскольку тогда оно оказалось бы многим, а не единым, а также тождественным, ибо тождественное подразумевает бытие в другом, и вовсе не является единым-в-себе. В самом деле, такое единое есть просто единое, поскольку оно не является многим, тождественное же всегда тождественно другому.

[7] Кроме того, <сущее> не может тогда быть подобным и не подобным чему-либо ***. Действительно, все подобное хотя бы в каком-то отношении имеет свойство тождественности, а не подобное — свойство инаковости. Разумеется, рассматриваемое единое не будет обладать каким бы то ни было свойством <...> и ничто другое, кроме единого, которое никоим образом не существует, коль скоро имеется лишь само единое.

[8] В дополнение к изложенному давайте скажем, что <сущее> II,11 в этом случае не сможет ни соприкасаться, ни пребывать в обособленности, коль скоро, кроме единого, нет ничего другого. В самом деле,

---

* Ср.: Там же, 138b7–139b3.

** Ср.: Там же, 138b4–139e6.

*** Ср.: Там же, 139e7–140b5.

как могло бы быть отделенным или соприкасаться с чем-либо то, чего даже не существует? С другой стороны, само единое не отделено от самого себя и не соприкасается с собой, так как соприкосновение и отдельное его расположение оказались бы какими-то его свойствами. Единое же, разумеется, не обладает никакими свойствами, другими ему самому, ибо тогда оно нуждалось бы <...>

[9] <Сущее> не будет также равно или не равно <самому себе или> какому-либо <другому> сущему*. Действительно, о равном и не равном говорится как о другом [другому и] по отношению к другому; однако если есть только единое, то другого нет. При этом единое также не будет *становиться* равным или не равным и самому себе. В самом деле, если оно будет делаться не равным самому себе, то одно в нем будет словно бы бóльшим, а другое — меньшим и, значит, тогда будут существовать два, а не единое. Если же единое будет становиться равным самому себе, то оно будет измерять себя, что невозможно, поскольку при этом единое будет и измеряющим себя, и измеряемым собой и, стало быть, не единым-в-себе. Следовательно, ни одно сущее не будет ни равным, ни не равным.

3. Сущее есть многое, участвующее в едином

Таким образом, если все перечисленное для сущего невозможно — соприкасаться или пребывать отдельно, быть подобным или не подобным, тождественным или иным и, в свой черед, покоящимся или движущимся, как и вообще находиться в чем бы то ни было< — в самом себе или в другом>, обладать фигурой, являться целым или иметь части,— значит, не может получиться и так, что существует одно лишь единое, немножественное и не обладающее всеми перечисленными свойствами. Кроме того, как было показано выше, не может существовать и одного лишь многого. Следовательно, каждое сущее должно быть и многим, и единым.

II,12 Однако если <сущее> есть и многое и единое[18], то должно ли *[1]* такое многое участвовать в едином, или *[2]* единое — во многом, или *[3]* будет иметься взаимная сопричастность, или же *[4]* оба они не будут участвовать друг в друге, а, напротив, многое и единое окажутся обособленными, с тем чтобы, как показало рассуждение, <сущее> было и многим, и единым?

[4] Итак, если единое не участвует во многом, а многое — в едином, то будут иметь силу те же самые трудности, о которых мы го-

* Ср.: «Парменид», 140b6–d8.

ворили выше, когда рассматривали гипотезу о том, что сущее есть многое, ибо в этом случае многое опять-таки окажется обособленным от единого. В самом деле, если единое существует самостоятельно, а многое никоим образом ему не причастно, то последнее окажется беспредельно-бесконечным, и свойства «подобное и не подобное», «тождественное и иное», а также «движущееся и покоящееся», как равным образом и «число», будут неприменимы ни к чему из многого; потому не будет знания о нем, поскольку отсутствие единого вынуждает превращение всех вышеперечисленных свойств многого в пустую кажимость. Следовательно, не может быть так, что многое не участвует в едином, а единое — во многом.

[3] Далее, если бы единое участвовало во многом, а многое — в едином и оба располагались бы друг в друге, то необходимо было бы существовать и иной по сравнению с ними, третьей, природе, которая не была бы ни единым, ни многим. В самом деле, поскольку то и другое смешаны друг с другом, должно существовать нечто, причинствующее для этого их смешения, то, что сопрягает множество с единым, а единое с множеством, ибо все смешанное с необходимостью обладает причиной для такого смешения *. Действительно, вообще говоря, если единое и множество взаимно участвуют друг в друге, то ни единое не будет причиной сущности для множества, ни множество для единого, — напротив, такой причиной для них обоих окажется то третье, которое им предшествует. Однако каково будет то, что одно сделало множеством, а другое единым, оказывающееся причиной их общности и сосуществования друг с другом, несмотря на то что единое как таковое II,13
никогда не образует никакой общности со многим? (Ибо как многое и единое они являются иными друг другу и как ни то ни другое и не происходящее ни от того ни от другого, не обладают общими друг с другом свойствами.) Стало быть, что же сводит их воедино, хотя они и избегают друг друга и <сами по себе> не смешиваются между собой? (Ведь они столь отличаются друг от друга, что не в состоянии желать друг друга или же по собственному побуждению идти по одному и тому же пути. И если бы подобное по воле случая имело место, то порой они были бы обособлены друг от друга, точно так же, как вот сейчас, тоже по воле случая, они вместе. Впрочем, многое никак не может существовать отдельно от единого; следовательно, их смешение отнюдь не случайно. Тем не менее оно будет иметь место вовсе не по их собственной воле, так как единое не является причиной многого, а

* См.: «Филеб», 27b9.

многое — причиной единого.) Что это такое — лучшее, чем они? Оно является либо единым, либо не-единым. Однако если подобное лучшее есть единое, то мы вновь зададим по его поводу вопрос, участвует ли оно во множестве или никоим образом не участвует.

[2] В первом случае ясно, что, в согласии с тем же самым рассуждением, будет появляться нечто, предшествующее <единому, участвующему во многом>, и так будет происходить до бесконечности. Если же соответствующее лучшее окажется совершенно немножественным, то будет неверна исходная посылка[19], та, что многое участвует в едином, и единое — во многом (здесь я имею в виду единое в собственном и изначальном смысле этого слова). Таким образом, имеются какое-то единое, располагающееся среди многого, и то единое, которое не допускает участия в себе,— просто единое и ничто другое[20]. Если же то, что предшествует им обоим <единому и многому>, вовсе не единое, то, разумеется, необходимо, чтобы не-единое было лучше единого; между тем все есть то, что оно есть, и становится тем, чем оно становится, именно благодаря единому и вместе с бытием единым каждое сущее спасается, а без такого бытия следует к собственной погибели.

Далее, само смешение единого и множества, которое предоставляет сущим не-единое, является их общностью и единством. Следовательно,
II,14 и единое, и [единое-]не-единое есть причина именно бытия сущих единым, а отнюдь не какого-то другого их свойства. И коль скоро подлинной причиной такого их состояния оказывается единое, то не-единое вовсе не будет причиной чего-то лучшего; ведь лучшее благодаря собственной силе всегда должно быть для сущего причиной также лучшего; в самом деле, оно будет лучшим; равным образом большее благо <...> по своей природе является причиной для большего и лучшего блага, в то время как меньшее — для меньшего.

[1] Стало быть, на основании сказанного необходимо сделать вот какие выводы: многое участвует в едином[21]; единое не смешивается с множеством; нет ничего лучшего, чем единое, и, напротив, именно оно и будет причиной бытия многого, так как все, лишающееся единого, сразу же устремляется в небытие и к собственной гибели. Не-многое же сущее не будет не только не-многим, но и чем бы то ни было вообще. Действительно, бытию единым противоположно бытие ничем, а, в свой черед, бытию многим — бытие не-многим. Стало быть, поскольку единое и многое не тождественны друг другу, не-многое и ничто также не тождественны.

<Глава 2>

Логический вывод о едином начале всего, основанный на рассмотрении понятия начала

В ходе приведенного рассмотрения единого, потустороннего множеству, нам стало ясно, что оно является причиной бытия для многого. Теперь нам следует, имея в виду тот же самый предмет, попытаться рассмотреть его несколько иначе и тем самым выяснить, не последуем ли мы и в этом случае за уже сказанным и не достигнем ли той же самой цели.

Итак, имеется *[1]* либо одно начало, *[2]* либо много начал; в самом II,15
деле, именно такова должна быть подобающая отправная точка в рассуждении. И если начал много, то они *[2.1]* либо обладают общими свойствами, *[2.2]* либо во всем отличаются друг от друга; кроме того их *[2.3]* либо ограниченное число, *[2.4]* либо бесконечное множество*. Далее, если начало одно, то оно есть *[1.1]* либо не-сущность, *[1.2]* либо сущность. И если начало — сущность, то *[1.2.1]* либо телесная, *[1.2.2]* либо бестелесная; если начало — бестелесная сущность, то она *[1.2.2.1]* либо отделена от тел, *[1.2.2.2]* либо неотделима от них; если начало — отдельная сущность, то *[1.2.2.1.1]* либо движущаяся, *[1.2.2.1.2]* либо неподвижная. С другой стороны, если начало не есть сущность, то оно *[1.1.1]* либо стоит ниже всякой сущности, <либо — выше ее и в последнем случае> *[1.1.2]* либо допускает участие в себе со стороны сущности, *[1.1.3]* либо такого участия не допускает[22].

1. Существует только одно начало

[2.2] Если бы начал было много и они не обладали бы общими свойствами друг с другом, то среди сущего не было бы ничего, что возникло бы благодаря всем им в совокупности; потому они не будут общими началами всего, а, напротив, каждое из них станет созидать <нечто> самостоятельно. В самом деле, какую общность может образовывать чуждое по своей природе и какое совместное действие может быть свойственно тому, что принадлежит к совершенно разным племенам? Далее, многое в этом случае не участвовало бы в едином, ибо если бы во всех началах имелось какое-то общее единое, то эти начала по своей сущности не были бы полностью обособлены друг от друга; с другой стороны, если бы начала были только иными друг другу и между

* Ср.: *Аристотель*. Физика, 184b15–22.

ними не было бы никакого тождества, существовало бы только их множество, а единого никоим образом не существовало бы.

[2.1] Если бы начал было много и они обладали бы общими свойствами, они имели бы нечто общее — то, что ведет к общности всех их свойств и показывает их подобие друг другу. В самом деле, мы утверждаем, что общими свойствами обладают те предметы, которым случилось испытать на себе силу тождественности; то же, что подобно, таково, разумеется, в силу участия в едином эйдосе и единой природе. И если бы положение дел было именно таким, то возникла бы необ-
II,16 ходимость, чтобы [все] то, что присутствует всегда и во всех началах, оказалось более важным, нежели эти самые многие начала. Во всяком случае, способность к порождению предоставляло бы им именно то, что дарует обладание общими свойствами и природную общность.

[2.4] Далее, если бы начал было бесконечное множество, значит, то, что происходило бы от них, либо также было бы беспредельно по своему числу, и тогда бесконечность удваивалась бы, либо оно было бы ограниченно, и, стало быть, речь в этом случае шла бы уже не обо всех началах, ибо ограниченное, конечно же, происходит от ограниченного. Тогда говорить о бесконечном множестве начал было бы бессмысленно; к тому же беспредельность привела бы к непознаваемости как самих начал, так и того, что от них будет происходить. Ведь вследствие неизвестности начал с необходимостью будет неведомым и то, что возникает из них[23]: «*Ибо мы полагаем, что познаем каждую вещь тогда, когда уясняем ее причины и первые начала*» *.

[2.3] Если бы начал имелось определенное количество, то ясно, что существовало бы некое их число, так как мы утверждаем, что *число есть определенное множество* **. А если было бы число, то с необходимостью существовало бы также то, что оказывается причиной всех чисел; очевидно, что всякое число происходит от единого и единое есть начало чисел. Следовательно, единое будет началом начал и причиной определенного множества, коль скоро само число есть единое, а предел — такое единое среди многого, которое ограничивает многое благодаря своему бытию единым.

2. Единое начало всего не есть сущность

[1.2] Коль скоро есть только одно начало, то в случае, если бы оно было сущностью, необходимо было бы согласиться с предположе-

---

* *Аристотель.* Физика, 184a12–14.

** *Никомах Герасский.* Введение в арифметику, I.7, 1.

нием, что эта сущность есть начало другого, сделав допущение, что она либо телесна, либо бестелесна[24].

[1.2.1] Так вот, если бы причиной становления сущих было тело, то оно, разумеется, должно было бы быть делимым и обладать частями, ибо именно таково по своей природе всякое тело; кроме того, всякое тело имеет величину и является чем-то целым; целое же состоит из частей.

Итак, рассмотрим каждую из соответствующих частей. Они либо II,17
будут участвовать в чем-то тождественном, либо нет. В случае отсутствия такого участия они окажутся одним лишь многим и никоим образом не единым; потому и то, что состоит из них, не будет целым, поскольку, при том, что ни одна часть не есть единое, то, что образуется из всех их, не могло бы сделаться единым. Если же части участвуют в чем-то тождественном, которое располагается среди всех их, то такое тождественное с необходимостью будет бестелесным и по своей природе неделимым на части. В самом деле, если бы оно было телесным, то в каждой части присутствовало бы либо все, либо не все. Если бы <телесное тождественное> все присутствовало бы в каждой части, то оно было бы отделено от самого себя, так как части пребывают в том, в чем они располагаются, отдельно друг от друга. И если бы <оно присутствовало в каждой части> не все, то по этой самой причине было бы делимым, обладало бы частями, выделяющимися на равных основаниях с вышеназванным, и потому в этом случае вновь было бы применимо то же самое рассуждение. Сделаем ли мы допущение о чем-то общем для них или нет,— мы все равно будем говорить о многом, существующем отдельно от единого.

Далее, необходимо обратить внимание и на целое; действительно, всякое тело является целым и обладает частями[25]. Итак, что будет удерживать его части вместе, несмотря на то что их множество? Необходимо говорить либо о том, что целое дарует качество единства частям, либо о том, что части предоставляют его всему целому, либо о том, что прежде <целого и частей> имеется нечто третье, которое не есть ни целое, ни какая бы то ни было часть, и это третье связывает целое с его частями, а части соединяет с целым. И если целое само удерживало бы части от распадения, значит, оно было бы бестелесным и неделимым на части, так как если бы оно было телом, то могло бы быть разделено на части и потому нуждалось бы в природе, способной эти части связывать между собой; тем самым мы ушли бы в бесконечность. Если бы <было сделано предположение, что сами> части
удерживают целое от распадения, то каким образом многое соединяло II,18
бы единое, а разделенное — то, что составляется из него? В самом

деле, с необходимостью происходит обратное: это единое обладает способностью объединять многое, но вовсе не многое <образует собой> единое. И, если впереди <целого и частей> идет <третье> — то, что не является целым и не имеет частей,— оно будет совершенно неделимым; как неделимое, оно должно быть также непротяженным, ибо все протяженное имеет части и является делимым[26]. Будучи же непротяженным, <такое третье> оказывается бестелесным, поскольку всякое тело протяженно*.

Кроме того, начало с необходимостью является вечным. Действительно, все сущее либо вечно, либо тленно. Значит, следует выдвинуть предположение, что начало сущих также либо вечно, либо тленно. Однако если мы допустим, что оно тленно, то среди сущего не будет ничего нетленного: «*Ведь если бы начало погибло, то оно уже никогда не возникло бы из чего-либо, да и другое из него*» **; в самом деле, если бы <начало> не было вечным, то оно было бы не в состоянии породить самое себя (ибо его не было бы), как равным образом и другое, несмотря на то что оно есть начало всего. Если же <начало> нетленно, то оно будет обладать некой силой нетленности, причем силой беспредельной, с тем чтобы оно смогло существовать во все времена — до бесконечности; в самом деле, всякая сила бытия, ограниченная пределом, принадлежит тому, что по своей природе тленно, и лишь беспредельная сила свойственна вечному, бытие которого бесконечно. Итак, это самое беспредельное (я имею в виду беспредельное, обладающее такой силой) либо не имеет частей, либо делимо на части. Однако если бы оно было делимым, то беспредельное существовало бы в ограниченном пределом — в теле[27], так как <именно телесное> начало ограничено пределом (ибо если бы оно было беспредельным, то кроме него не существовало бы ничего другого); а если бы оно было неделимым, то сила беспредельности бытия была бы бестелесной;
II,19 тогда началом сущего была бы та самая сила, благодаря которой вечно существует то, что ею обладает.

[1.2.2] Итак, на основании сказанного ясно, что начало сущих не может быть телесным. И если оно бестелесно, то либо существует отдельно от тел, либо неотделимо от них[28].

[1.2.2.2] Однако если бы оно было неотделимым <от тел>, то обладало бы всеми энергиями, существующими <в> телах и вокруг тел, ибо неотделимо от тела то, чему по природе не положено дейст-

* Ср.: *Аристотель.* Физика, 204b20; О небе, 274b19–20 и др.

** «Федр», 245d4–6.

вовать нигде, кроме как в телах и вместе с телами[29]. Если же начало таково, то, очевидно, ничто из следующего за ним не должно обладать большей властью, чем начало всех существующих вещей. И если бы [среди тел] не было ничего лучшего, нежели сила, гипостазировавшаяся и действующая вокруг тел, в телах и подле телесной сущности, то нигде среди сущего не было бы ума, как равным образом и той силы, которая действует в согласии с умом, ибо все соответствующее движение происходит благодаря силе, не оказывающей никакого влияния на тела. *Как было, так и есть: не положено* *, чтобы порождаемые предметы по своей силе превосходили собственные причины, поскольку все то, что содержится в них, происходит от первых, и это самое первое властвует над их сущностью[30]. Потому если начало сущих в состоянии порождать ум и рассудок[31], то разве оно делает это не в соотнесенности с самим собой и не в самом себе? Действительно, необходимо допустить лишь две возможности: либо чтобы мышление не было свойственно ни одному из сущих, либо чтобы оно стояло ниже их, и если оно и есть, то в его власти лишь влиять на тела.

[1.2.2.1] Однако делать подобные утверждения невозможно; и если самое первое сущее, которое является началом всего, обособлено, то его, разумеется, необходимо полагать либо движущимся, либо покоящимся[32].

[1.2.2.1.1] И если бы оно было движущимся, то прежде него су- II,20
ществовало бы нечто другое, вокруг которого оно движется; и впрямь, все движущееся, в случае если другое пребывает, по природе движется вокруг этого самого другого. Кроме того, оно движется вследствие стремления к другому; в самом деле, необходимо, чтобы оно двигалось, обращая свое стремление на другое, потому что само по себе движение неопределенно и целью его является то, ради чего оно осуществляется. Стремиться же <движущееся> могло бы, пожалуй, либо к другому, либо к самому себе. Но все стремящееся к самому себе неподвижно; действительно, разве будет любая <такая вещь>, сосуществуя с собой, нуждаться в том, чтобы оказаться в ином? В самом деле, и среди движущихся тому, к которому благо ближе, свойственно меньшее движение, а тому, от которого оно дальше,— большее; потому то, что в самом себе владеет благом и тем, ради чего оно существует, будет неподвижным и покоящимся, ибо, всегда находясь в самом себе, оно будет пребывать в благе. Сущее же в самом себе располагается в тождественном (так как каждая вещь тождественна себе), и то, что за-

* «Тимей», 30а6.

ключено в тождественном, как мы утверждаем, без сомнения, покоится и является неподвижным. Что же касается того, что не будет неподвижным, то оно располагается вовсе <не в тождественном> и не в самом себе, а в ином; оно движется к иному и, разумеется, испытывает недостаток в благе. Итак, если бы начало сущих двигалось, то, поскольку все движущееся движется в силу нужды в благе и перемещается к иному, тому, что для него желанно, у начала сущих был бы некий предмет стремлений, другой по сравнению с ним — тот, вокруг которого, находящегося в одном и том же положении, как необходимо утверждать, оно и движется. Однако это невозможно, ибо начало есть то, ради чего все существует, то, к чему все стремится*, и то, что само по себе нужды ни в чем не испытывает, коль скоро если бы оно хоть в чем-нибудь нуждалось бы, то, разумеется, оказалось бы хуже того, в чем оно испытывало бы нужду, и на что, желанное, обращало бы свою энергию.

II,21 *[1.2.2.1.2]* Если же начало неподвижно — ибо только это и остается,— то ему необходимо быть единой, бестелесной и всегда находящейся в одном и том же состоянии сущностью. Почему же оно будет находиться в одном состоянии и почему окажется единой сущностью? Если бы сущность и единое были одним и тем же, то следовало бы допустить, что начало является сущностью. Однако коль скоро сущность есть нечто другое по сравнению с единым, а бытие единым и бытие сущностью — вовсе не одно и то же, то, если бы сущность оказалось чем-то лучшим<, нежели единое>, можно было бы сказать, что бытие началом ей соответствует; тем не менее, поскольку на самом деле единое есть лучшее, *потустороннее сущности* **, стало быть, оно является началом <в числе прочего> и сущности. И если бы они занимали равное положение, то многое предшествовало бы единому, что, как было показано выше, невозможно. Таким образом, вполне очевидно, что сущность и единое — это не одно и то же, ибо отнюдь не все равно — говорить ли «единое есть [и] единое» или «сущность есть единое» ***, напротив, в первом случае соответствующее выражение еще не образует суждения, а во втором — уже образует. Кроме того, если бы сущность и единое были тождественны, то множество оказалось бы тождественным небытию и не-сущности, а это невозможно, так как многое содержится в числе прочего в сущности, а единое — в не-сущности. И хотя сущность и единое — не одно и то

---

* См: *Аристотель*. Никомахова этика, 1094a3; 1172b14–15.

** «Государство», 509b9.

*** Ср.: «Парменид», 142b7–c2.

же, они все равно не могли бы занимать равное положение, ибо в этом случае впереди них обоих находилось бы нечто другое, коль скоро необходимо, чтобы все происходило из единого начала. Поскольку единому или сущности необходимо быть лучшим, то следует полагать, либо что единое предшествует сущности, либо, естественно, что сущность — единому. Однако если единое предшествует сущности, то именно оно, а отнюдь не бытие всего, и будет началом, ибо не должно быть ничего лучшего, нежели начало. Но если бы сущность шла впереди единого, то единое обладало бы свойством быть сущностью, а не сущность — свойством быть единым. И если бы единое обладало свойством быть сущностью, то было бы необходимо, чтобы оно оказалось любой сущностью. В этом случае, разумеется, все то, что было бы единым, оказывалось бы и сущностью, но не все то, что было бы сущностью выступало бы как единое. Значит, имелась бы некая сущность, не уча- II,22
ствующая в едином. Однако если бы это было так, то не существовало бы ничего <подобного>, поскольку лишенное единого есть ничто. Следовательно, единое предшествует сущности.

3. Единое начало всего стоит выше сущности и не служит для нее предметом участия

[1.1.1] Если первое не есть сущность, то оно не могло бы быть чем-то худшим, нежели сущность, ибо в этом случае получилась бы несообразность, так как начало есть более всего властвующее и самодовлеющее[33], а вовсе не что-то непочтенное и нуждающееся во многом. И, вообще, не должно быть так, чтобы что-либо последующее оказывалось лучше начала, ибо не положено, чтобы *сущее было плохо управляемым* *. Если бы начало занимало худшее положение по сравнению с тем, что от него происходит, а то, что следует за ним, оказывалось бы лучше его самого, то все смешалось бы в беспорядке и начало не было бы сообразным с природой, так как оно не самое лучшее, а того, что происходит от начала, не существовало бы, поскольку оно обладало бы силой властвовать над собственным началом. Следовательно, тогда начало сущих и сами происходящие от него сущие были бы подчинены воле случая, что невозможно, ибо случайное, в силу того что оно не согласуется с умом и не определяется в соотношении с некой целью, беспорядочно, бесконечно и неопределенно; потому в данном случае все существовало бы наподобие низшего. Однако начало есть всегда и в равной мере начало, а другое происходит от него.

* *Аристотель*. Метафизика, 1076а3–4.

Если же то, что не является сущностью, лучше всякой сущности, то оно либо будет выступать для нее предметом участия, либо не допустит никакой сопричастности. *[1.1.2]* И если сущность будет участвовать в начале, то последнее станет началом ч е г о - т о, а вовсе <не> всего существующего. Но ведь начало сущего не должно быть началом какого-то определенного сущего, так как, будучи <началом> чего-то одного, оно, разумеется, не будет <началом> всего; при этом
II,23 обо всем том, в чем участвует другое, говорится как о принадлежащем тому, предметом участия для чего оно является и в чем первичным образом и существует; начало же, напротив, обособлено и скорее принадлежит самому себе, нежели другому. И, вообще, все выступающее в качестве предмета участия происходит от другой, лучшей, причины, ибо не допускающее участия в себе лучше, чем то, что его допускает; однако что-либо лучшее, нежели наилучшее, именуемое нами началом, невозможно даже представить себе; ведь следующее как за началом, так и за тем, что происходит от него <...> недопустимо считать лучше его собственного начала.

[1.1.3] Следовательно, причина всех сущих стоит выше всякой сущности и обособлена от нее, а также не обладает ни <самой по себе> сущностью, ни сущностью в качестве какой-либо добавки, ибо такая добавка подразумевала бы уже уменьшение простоты единого и соответствующего бытия им[34].

<Глава 3>

Логические выводы о сверхсущностном начале всего, основанные на других посылках: сопричастности и причинности. Единственность первого начала

Обрати внимание еще и на третье рассуждение, следующее за теми, которые были только что проведены, и приводящее нас к тем же самым выводам, что и они. В самом деле, по всей видимости, необходимо, чтобы причиной всего сущего было то, в чем оно участвует, к чему должно возводить собственную ипостась и что *не отсутствует ни в чем* *[35] из того, что в каком бы то ни было смысле именуется существующим, ибо только оно является самым первым предметом стремления для сущего или же — в несколько ином смысле — тем, что оказывается его причиной, и все то, что возникает в соотнесенности с

* «Парменид», 144b1–2.

ним и благодаря ему, должно иметь с ним какую-то связь, а как ее результат — также подобие. Действительно, о любой связи одного предмета с другим говорится в двух смыслах: либо поскольку оба они участвуют в чем-то одном и том же, предоставляющем причастным II,24
ему предметам общность между собой, либо поскольку один предмет участвует в другом, — и тогда первый, который оказывается лучшим, дарует нечто тому, который хуже, нежели он, а второй, худший, уподобляется лучшему в той мере, в какой участвует в его природе. Стало быть, если здешние предметы связаны с первым, стремятся к нему и все располагаются вокруг него, то необходимо, чтобы существовало нечто третье, то, что будет причиной такой связи, или же чтобы начало само предоставляло следующему за ним стремление и вожделение к самому себе, причем такие, благодаря которым отдельные вещи сохраняются и существуют. Однако ничего другого, лучшего, чем самое первое, попросту нет; следовательно, именно от него самого и берут свое начало связь сущего с ним, бытие сущего и его тяга к первому и под его влиянием все участвует в собственном начале. И если это так, то нужно, чтобы предмет участия для всего сущего появился именно оттуда, коль скоро <первое> — начало всего, которое не *оставляет в стороне* * ни одно из сущих.

Так что же это будет за <первое,> присутствующее повсюду и во всех сущих?[36] Не будет ли оно жизнью и движением? Однако возможно ли это? В самом деле, конечно же, многие сущие лишены как жизни, так и движения. Но разве не повсеместен и не свойствен всему покой? И такое суждение неверно, так как само <движение> именно как движение не будет участвовать в покое, поскольку воспринять в себя противоположное оно никак не сможет. А не служит ли предметом сопричастности для всего сущего сам досточтимый ум — именно как ум? Но и это невозможно, ибо тогда все сущие будут мыслить и не будет ничего, лишенного ума. Впрочем, не скажем ли мы, что само сущее и сущность выступают в качестве предмета сопричастности для всего того, что в каком бы то ни было смысле обладает ипостасью? И каким же образом? Ведь относительно возникающего говорится, что оно непричастно II,25
сущности[37] — да это так и есть, — и при этом мы, конечно же, не будем удивляться тому, что и оно относится к сущим. <...> уже могло бы участвовать в сущности, поскольку в той мере, в какой оно возникает, оно не существует, и следовательно, <возникающее> достигает своего завершения в бытии и сущности тогда, когда оно *уже возникло*, но

* Там же, 144c7.

никоим образом не *еще возникает*. Стало быть, отнюдь не все то, что в некотором смысле обладает ипостасью, участвует в сущности.

Что же это будет за повсеместный предмет участия для всего? Здесь необходимо исследовать каждое сущее с той точки зрения, каким свойством обладают все <сущие> вместе взятые и что есть между всеми ними общего. Например, таковы сущность, тождество, инаковость, покой, движение *. И разве сможем мы как-то иначе определить каждое среди перечисленного, не упоминая о том, что оно есть единое, причем не только само по себе, но в своих следствиях; и, вообще, разве по поводу всех вещей можно сделать какой-то иной вывод, нежели тот, что все и каждое есть единое? В самом деле, если бы было то, что лишено единого в качестве своей части — даже если речи о частях или о целых идти <не> будет,— и таким лишенным, скажем, было бы то, что только что возникло, то не существовало бы ничего вообще. Разве мы имеем в виду что-либо другое, когда говорим о том, что совершенно не существующее есть ничто (οὐδέν), за исключением следующего: последнее единое покинуло пределы сущего и потому превратилось в никоим-образом-не-сущее, которое полностью лишено и единого? Действительно, не-движущееся может существовать, а не-сущее обладать наличным бытием; не-единое же, *оставляющее в стороне* ** само единое, будет полным ничто. Стало быть, единое рядоположно всему сущему; и даже если ты скажешь о самом множестве, то ведь и ему необходимо участвовать в бытии единым, а иначе, не участвуя в нем, оно не сможет обрести ипостась. И если ты будешь делить его до бесконечности, то все равно целое — не что иное <...> собственно единое, так как разделенное либо не будет обладать ипостасью, либо
II,26 станет чем-то другим, либо, когда деление все-таки остановится, оно окажется собственно единым. В самом деле, единое повсеместно, оно проявляется во всех сущих и *не отсутствует ни в чем среди сущего* *** благодаря либо единому, точнее, простому единому, либо чему-то лучшему, нежели единое. Действительно, единое, обладающее свойствами, не может существовать никак иначе, нежели благодаря первому единому, тому, к которому единое не присоединяется, но что само есть единое и ничто другое, кроме единого.

Давайте теперь рассмотрим тот же самый вопрос, положив в основу другое начало и проведя вот какое рассуждение. Итак, необходимо *[1]* либо чтобы цепочка причинствующих и причинно обусловленных

---

* Ср.: «Софист», 254d4–5; 254e2–255a1.

** «Парменид», 144c7.

*** Там же, 144b1–2.

сущих продолжалась бесконечно и чтобы среди сущих не было ни первого, ни последнего, *[2]* либо чтобы не было первого, а последнее имелось, в каковом случае бесконечность <цепи сущих> оказалась бы односторонней, *[3]* либо наоборот — чтобы сущее уходило в бесконечность от некоего определенного начала, *[4]* либо чтобы было и первое, и последнее и чтобы каждое из них представляло собой для сущего некоторый предел. И если у сущего имеются пределы, то они *[4.1]* либо находятся в одной и той же точке и становление сущих происходит по кругу, *[4.2]* либо не находятся и одно сущее происходит от другого, причем тогда *[4.2.1]* либо первое есть единое, а последнее — не-единое, *[4.2.2]* либо наоборот, *[4.2.3]* либо <первое и последнее> — единое, *[4.2.4]* либо оба они — не-единое.

[2] Итак, если бы среди сущих имелось бесконечное число первых, оказывающихся причинами, то каждое сущее происходило бы от бесконечного числа <причин>. При этом возникающее от какого-либо начала должно участвовать в том начале, от которого оно появилось на свет. Гипостазирующееся под действием множества причин по своей природе окажется многообразным, так как будет участвовать во многих силах. Возникающее же от бесконечного множества предшествующих сущих, будет обладать также бесконечным числом собственных признаков, появляющихся у него под действием его начал. Стало быть, поскольку тогда любое сущее беспредельно и гипостазировано бесконечным числом причин, все предстанет как беспредельно-бесконечное и ни для какого сущего не будет возможно ни знание, ни описание[38] II,27
его сил, ибо беспредельное по своим силам совершенно непознаваемо и невоспринимаемо для того, для чего оно является беспредельным.

[3] Если имеется бесконечное число сущих, стоящих ниже, то получится либо так, что каждое сущее будет беспредельным само по себе, поскольку оно всегда будет совершать свое движение вниз, подобно тому как мы говорим обо всем, либо так, что каждое сущее будет целым, ограниченным пределом, но при этом из таких целых всегда будет возникать бесконечное множество сущих. В самом деле, если каждое из сущих со стороны своего начала ограничено, а со стороны конца безгранично, то ни в частях, ни в целых не будет возвращения этих сущих к собственным началам и следующее по порядку никогда не перестанет уподобляться последнему из ему предшествующего. Но ведь именно в этом смысле мы часто говорим*, что высшие чины

* См., например: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 112, 147; Наст. соч., I.12, 57.2–7.

низших устроений соприкасаются с последними чинами располагающихся выше. Однако, в то время как не будет ничего низшего, разве появится нужда в том, чтобы сущие в выходе за свои пределы сохраняли соответствующие подобие и и непрерывность[39], благодаря которым последующее всегда соприкасается с предшествующим? Если же беспредельностью обладает только все, а каждое простирается лишь до следующего за ним, то целые по своей природе окажутся хуже частей, а части лучше целых, поскольку одни не будут способны к возвращению к предшествующим им началам, а другие вслед за выходом за свои пределы такое возвращение совершить смогут. Конечно же, насколько соприкосновение в этом случае стоит выше совершенства, настолько же, как я полагаю, и каждому сущему необходимо будет превосходить все сущее вместе взятое, коль скоро такое каждое, несмотря на то что целое уходит в бесконечность, будет сращено с
II,28 собственным высшим чином, станет по кругу возвращаться к нему и в таком возвращении достигнет своего завершения.

[1] Далее, если мы будем предполагать наличие двусторонней бесконечности, то с необходимостью будут сделаны все вышеперечисленные выводы, а в дополнение к ним еще и тот, что у всех сущих не будет никакого общего предмета стремления, так же как и их единства и обладания совместными свойствами. В самом деле, то, что во всех отношениях беспредельно, не содержит в себе первого; поскольку же не будет существовать первого, мы не сможем сказать, какова общая цель сущего и почему одно по жребию удостаивается лучшей природы, а другое — худшей. Действительно, о лучшем и худшем мы, разумеется, говорим на основании их близости к наилучшему, подобно тому как более и менее теплое определяем по мере общности с первичным теплом, и, вообще, выносим суждения «более» или «менее», имея при этом в виду сопоставление с «наиболее».

[4] Стало быть, необходимо, чтобы у сущего имелся как высший, так и низший предел. И если эти пределы смыкаются в одной точке, значит, одно и то же окажется одновременно и старшим и младшим, и причиной и причинно обусловленным и при этом то и другое станет и первым, и последним. Никак не будут отличаться друг от друга ни сами <такие предельные состояния>, ни то, что располагается между ними; в самом деле, в то время как предельные состояния неразличимы, разве будет возможность появиться сущностной разнице у чего-то, располагающегося между ними? Если же одно предельное состояние происходит от другого, то будет ли первое появляться от последнего, о чем говорят некоторые, те, кто утверждает, что лучшее происходит от худшего, а совершенное — от несовершенного?[40] Однако почему же,

если это действительно так, то, что обладает способностью порождать и производить на свет совершенное, благодаря наличию соответствующей способности не сделает совершенным и не упорядочит в первую очередь само себя? Почему оно, оставив самое себя в худшем уделе, определяет для другого лучшее положение? Ведь каждая вещь стремится к собственному совершенству и к простому благу, но участвовать II,29
в нем может отнюдь не любая такая вещь. И если бы она обладала силой, необходимой для порождения наисовершеннейшего, она, последняя, прежде другого применила бы эту силу к самой себе и стала бы самой первой, заключающей в себе всеобщее благо и совокупное совершенство.

Далее, при том, что последнее происходит от первого, а наименее совершенное от наисовершеннейшего, будет ли каждое из них единым, или же одно окажется единым, а другое — не-единым? И если первое или последнее окажется не-единым, то ни то ни другое не будет ни первым, ни последним, так как, в силу того что каждое из них есть множество, оно, естественно, будет содержать в себе лучшее и худшее и не будет наилучшего, не смешанного с худшим, а то, что по своему бытию более всего малозначимо, несмотря на свое низшее положение, не будет полностью непричастно высшему совершенству. В результате речь будет идти о том, что стоит ниже низшего, а также о том, что более совершенно, нежели первое по своему совершенству. На самом же деле наилучшее всегда более совершенно, чем то, что, не оставшись в наилучшем, приобретает некую прибавку худшего. И если мы говорим правильно, то единое будет началом всего и последнее среди сущего также будет единым, ибо, как я полагаю, необходимо, чтобы целью выхода сущих за свои пределы было уподобление началу и чтобы сила первого достигала <даже последнего> [41].

Давайте, подводя итоги, вновь вернемся к вопросу о том, что либо первое начало должно быть одно, либо начал попросту много, либо начало одно, но представляет собой множество, либо начал много, но они участвуют в едином. Так вот, если бы начал было просто много, то из них не образовывалось бы единого. В самом деле, разве будет возникать единое и целое, если начал много, но нет ни одного, которое создавало бы единое? Разумеется, необходимо, чтобы следующее за началами уподоблялось им; тогда либо ни в одном сущем не будет единого, либо оно будет возникать отнюдь не из рассматриваемых начал, а значит, любое каким бы то ни было образом гипостазировавшееся II,30
множество окажется всего лишь разделенным и то же самое, в свой черед, будет относиться к каждой из входящих в его состав частей. Тогда мы, раздробляя сущность и бытие, нигде не сможем остано-

виться, так как все будет многим и среди сущих не появится единого ни среди целых, ни среди частей. Если бы начал было много и все они участвовали бы в едином, то единое оказалось бы причисленным ко многому. Но в этом случае должно существовать непричислимое, во всем превосходящее причисленное, а также обособленное, которое стоит выше выступающего предметом сопричастности. Действительно, разве будет существовать в каждом среди многих единое, <если такое каждое> не происходит от единого начала, которое создает множество, а в общности единого возвращает это множество к самому себе? Далее, если бы первое единое было множеством, то оно оказалось бы единым, обладающим свойствами, так как стало бы одновременно и единым и не-единым и было бы отнюдь не тем, чем является <само> единое. Однако в каждом роде необходимо иметься чему-то, не смешанному с худшим, чтобы существовало смешанное, о чем мы и говорим*, указывая тем самым на виды. В самом деле, благодаря существованию равенства-в-себе равные вещи в нашем мире в фантазии предстают как равные**, хотя при этом они и образуются из противоположной природы: благодаря первому сущему то, что смешано с не-сущим, оказывается видимым. И, вообще, то, чем является каждое <как таковое>, всегда предшествует тому, что из-за своего ослабления принимает в себя некую лишенность самого себя. Следовательно, есть единое-само-по-себе, которое обособлено от всякого множества, а значит, то единое, которое одновременно оказывается не-единым, никоим образом не будет первым, наоборот, оно станет зависеть от самого первого единого, поскольку будет участвовать в едином благодаря собственному началу, а из-за своего ослабления уже предвосхитит в себе причину множества и раздельности.

Глава 4

Опровержение воззрений тех, кто утверждает, что первое начало всего — ум

II,31 Итак, я полагаю, на основании сказанного ясно, что единое — это начало и первая причина всего и что все другое следует за ним. Я, со своей стороны, удивляюсь всем остальным толкователям Платона, которые утверждают, что среди сущих простирается умнóе царство, и не

* См.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 788.29–789.7.

** Ср.: «Федон», 74a9–75b9.

удостаивают благоговейного внимания неизреченное превосходство единого и его стоящее за пределами всего наличное бытие. В особенности это относится к Оригену[42], получившему то же самое образование, что и Плотин *. В самом деле, он завершает свое рассмотрение на уме и первом сущем, оставляя при этом без внимания единое, потустороннее всякому уму и любому сущему. Если бы он делал это на том основании, что единое стоит выше всякого знания, всякой речи и любого его восприятия (ἐπιβολῆς), то мы никак не могли бы сказать, что он в чем-либо погрешает против <учения,> согласного с мнением Платона, или против природы самих действительных предметов. Однако, коль скоро подобное происходит потому, что единое <в представлении Оригена> оказывается во всех отношениях лишенным наличного бытия и ипостаси, и потому, что наилучшее оказывается умом, а первое сущее и наипервейшее единое предстают как одно и то же, мы не могли бы с ним в этом согласиться, да и сам Платон не принял бы его <воззрений> и не причислил бы к своим последователям. На самом деле, как мне кажется, подобное учение далеко от философии Платона и навеяно перипатетическими новшествами. Если хочешь, в ответ не только <Оригену>, но и всем остальным, кто высказывает те же самые предположения, мы проведем краткое рассмотрение данного вопроса, словно бы выступив на состязании в защиту учения Платона и продемонстрировав, что он доказывает потусторонность самой первой причины уму и ее обособленность от всего сущего; именно такого мнения относительно того, что он говорит, придерживаются Плотин, Порфирий и все их преемники в философии.

Так вот, давайте начнем с «Государства». Действительно, именно II,32
в этом диалоге ** Сократ со всей определенностью показывает, что благо стоит выше сущего и всего умно́го устроения. Он использует при этом аналогию самой первой благости с Солнцем. В самом деле, если благо, несущая истину причина, должно соотноситься с умом и умопостигаемым так же, как Царь-Солнце[43], порождающая сила света,— со становлением и со всем видимым и видящим; и если мы будем утверждать, что Солнце в своем едином превосходстве обособлено одновременно и от видящего и от видимого,— то мы вслед за этим согласимся и с тем, что благо всегда находится за пределами мыслящего и мыслимого. Ничто не препятствует здесь тому, чтобы выслушать слова самого Платона:

---

* См.: *Порфирий*. Жизнь Плотина, 3.24–25.

** См.: «Государство», 508b8–509c4.

«— Я полагаю, что Солнце дает всему видимому не только возможность быть видимым, о которой ты говоришь, но и рождение, и рост, а также питание, само при этом не будучи рождением.

— Как же иначе?

— Значит, я утверждаю, что и для познаваемого под действием блага возникает не только возможность познаваться, напротив, при посредстве блага ему оказываются свойственными и бытие, и сущность, несмотря на то что само благо не есть сущность: оно потусторонне сущности, поскольку превышает ее старшинством и силой» *[44].

На основании сказанного ясно, что <Платон> определяет здесь благо и первое начало в их единстве как нечто, в высшей мере более простое по сравнению не только с умно́й ширью, но и с умопостигаемым и сущностью; он делает этот вывод точно так же, как и тот, что Солнце превосходит все зримое и благодаря своему свету доводит его до со-
II,33 вершенства и рождает. И потому, разве мы, принимая во внимание сказанное Платоном, могли бы согласиться с тем, что ум есть наилучшее и что он — причина всего? Разве станем мы отождествлять сущее и сущность с тем началом, которое возглавляет все божественные выходы за свои пределы? В самом деле, сущность и ум, как утверждается, изначально гипостазируются благом, вокруг блага они обладают своим наличным бытием, наполняются светом истины, исходящим от него, и удостаиваются обращенного к ним участия благодаря единству с этим светом, который, разумеется, более божествен, нежели ум и сущность, поскольку он изначально исходит от блага и является словно бы проводником подобия первому среди сущих. Действительно, свет, исходящий от Солнца, делает все зримое *солнечновидным* **, а участие в свете <блага> превращает умопостигаемое в благовидное и божественное. Следовательно, ум есть бог благодаря умно́му свету, умопостигаемое, более почтенное, чем сам ум,— по причине умопостигаемого света, а то, что одновременно оказывается и умопостигаемым, и умны́м, участвует в божественном наличном бытии вследствие нисходящей к нему полноты света; короче говоря, каждый божественный чин по названной причине существует и соединен с причиной всего сущего.

Стало быть, самое первое благо весьма далеко от того, чтобы прийти к тождеству с умом, а умопостигаемое более достойно, нежели все вместе взятое наличное бытие всех вещей: оно второе после света, исходящего от блага, и, поскольку благодаря этому свету достигает со-

---

* «Государство», 509b2–10.   ** Там же, 509a1.

вершенства, в своем чине соприкасается с самим благом. В самом деле, мы будем утверждать, что умопостигаемое и сам свет соединены с первым отнюдь не одним и тем же способом; напротив, свет благодаря своей непосредственной связи с благом располагается в самом благе, II,34 а умопостигаемое при посредстве света удостаивается лишь соседства с ним. Действительно, и среди чувственно воспринимаемого солнечный свет изначально единоприроден самому кругу Солнца; он исходит из центра всеобщей сферы и во всем гипостазируется подле него. Все же чувственно воспринимаемое в собственном смысле этого слова при его посредстве удостаивается подобия Солнцу, и каждое таковое по своей природе наполняется солнечновидным сиянием.

Итак, сказанного достаточно, для того чтобы *любители созерцания истины* * припомнили мысль Платона и поняли, что чин ума — второй после обособленного превосходства единого. Если же нужно обосновать данный вывод бо́льшим количеством свидетельств, мы должны рассмотреть также те определения, которые дает элейский гость в «Софисте». Так вот, он говорит, что множество всех сущих — будь то противоположных друг другу, будь то нет — необходимо ставить в зависимость от единого сущего, а само единое сущее — от единого <как таковового>. В самом деле, всякий раз, когда мы говорим о том, что теплое и холодное или движение и покой есть сущее, мы отнюдь не утверждаем, что сущее есть то или другое из названного. Действительно, если бы сущим как таковым был покой, то движение уже не было бы сущим, а если бы сущим было движение, то покой не был бы достоин именоваться сущим. Следовательно, ясно, что бытие появляется и у покоя, и у движения, и у всего множества сущих благодаря первому сущему **, которое оказывается единым. Стало быть, такое первое сущее есть причина сущности для всего; будучи предметом сопричастности для другого, оно само участвует в соответствующем едином и потому оказывается не только сущим, но и единым, причем первое единое отнюдь не находится в нем в том же самом положении, II,35 что и первое сущее,— напротив, первое сущее в нем есть сущее как таковое, а вовсе не по той причине, что оно участвует в бытии, единым же оно оказывается именно в смысле сопричастности и потому единое в нем есть то единое, которое обладает свойствами, а сущее — первое сущее ***. Значит, коль скоро Платон <в «Государстве»> сообщает

* Там же, 475e4.

** Ср.: «Софист», 243d8–e6; 249e7–250d4.

*** Ср.: Там же, 244b6–245b10.

<о едином>, наличное бытие которого пока еще подразумевает его потусторонность сущему, и <доказывает, что> самое первое <единое (?)> стоит за пределами сущих, <то не следует говорить о том, что ум> он считает <первым> среди всего. В самом деле, умом оказывается та первая природа, которая <наряду со своим бытием умом> является также и сущим. Но разве сущее не будет вторым после единого, так как оно участвует в едином и потому в качестве своего определения получает эпитет «единое»?

Далее, в «Филебе» Сократ также вполне ясно показывает то же самое тем, кто пытается познавать целые на основании входящих в их состав частей: ум не занимает того же самого положения, что и наипервейшее[45]. Во всяком случае, исследуя благо человеческой души*, а также цель, достигнув которой, эта самая душа во всем пребывала бы в должном состоянии и питалась бы плодами подобающего ей счастья**, он сперва отрицает то, что подобной целью будет удовольствие, а затем — что она есть ум; основанием для такого вывода является то, что в состав ума не входят все те же самые стихии, что и в состав блага***. Итак, коль скоро тот ум, который имеется у нас, есть образ первого ума и благо для всей нашей жизни не следует определять только как такой ум, разве нет необходимости в том, чтобы и среди высшего причина блага стояла выше умно́го совершенства? 4* В самом деле, если бы первое благо выступало в качестве всеобщего ума, то и нам, как и всему остальному, благодаря участию в уме были бы свой- II,36 ственны самодостаточность и подобающее нам благо. Однако наш ум и отделен от блага, и нуждается в нем, и, разумеется, потому для достижения человеческого совершенства требуется также наслаждение. Что же касается божественного ума, то он всегда участвует в благе, и соединен с ним, и потому является божественным <и благовидным>; при этом благовиден он в силу участия в благе, а божествен, поскольку зависит от первой божественности. То же самое рассуждение приводит к выводу о том, что благо обособлено от первого ума, а счастье существует не только благодаря мышлению, но и вследствие всесовершенного присутствия блага, так как умной вид энергии сам по себе еще не подразумевает блаженства.

Да и что тут терять время на длительные словопрения? Ведь уже «Парменид» учит нас вполне четкому отличию блага от сущности и бытия, а также тому, что единое в числе прочего обособлено и от

* См.: «Филеб», 11b4–c2.
** См.: Там же, 60c2–4.
*** См.: Там же, 20b3–21e4.
4* См.: Там же, 28c1–31b1.

сущности, ибо именно таков вывод первой гипотезы *. Что же касается причинствующего для сущности, которое в своем высшем превосходстве обособлено от нее, то разве не будет оно потусторонним и для умно́го чина? В самом деле, ум также есть сущность. И если в уме присутствуют покой и движение **, а Парменид показал, что единое никак им не подчинено ***, то разве тем самым он не поставил нас лицом к лицу с предшествующей всякому уму неизреченной причиной всех вещей? И если всякий ум уже совершил возвращение к самому себе и пребывает там, а относительно единого показано, что оно не располагается ни в самом себе, ни в другом [4*], то разве станем мы, приняв во внимание это рассуждение, отождествлять ум с первым? Далее, разве будет единое, предшествующее сущему, как-то отличаться от еди- II,37
ного сущего, которое мы разбираем во второй гипотезе, если ум окажется самым лучшим и самым первым началом всего? Действительно, единое сущее участвует в едином, участвующее же оказывается следующим после того, в чем оно участвует [46].

Глава 5

Способы рассмотрения единого начала всего: апофатика и аналогия

Впрочем, приведенные рассуждения послужили всего лишь напоминанием о том, что, согласно Платону, единое стоит выше ума и сущности. Вслед за этим необходимо рассмотреть вот что. Если единое не является ни умопостигаемым, ни умны́м и вообще не участвует в силе сущего, то какие могли бы иметься способы восхождения к нему и при посредстве каких умозрительных построений Платон по возможности описывает своим последователям неизреченное и непознаваемое превосходство первого?

Итак, я утверждаю, что иногда он указывает на единое при посредстве аналогии, имея в виду его сходство с последующим, а порой доказывает его обособленность и внеположность всем сущим при помощи апофатических высказываний [47]. В самом деле, в «Государстве» <Платон> выявляет невыразимое своеобразие и наличное бытие блага, используя для этого аналогию с Солнцем [5*]; в «Пармениде» же он,

* См.: «Парменид», 141e7–10.
** Ср.: «Софист», 248d4–e5.
*** См.: «Парменид», 138b7–139b3.
4* См.: Там же, 138a2–b6.
5* См.: «Государство», 506d8–509c4.

опираясь на апофатические суждения, показывает отличие единого от всего того, что следует за ним*. Я, со своей стороны, полагаю, что вторым способом он описывает выход за пределы единого, помимо прочего, прежде всего божественных устроений. В самом деле, единое обособлено от всего, появляющегося от него на свет, потому, что причинствующее всегда стоит выше того, что им обусловлено; единое не будет чем-либо из всего потому, что все возникло благодаря ему, ибо
II,38 оно — начало всего: сущего и не-сущего. С другой стороны, первым
способом <Платон> описывает возвращение возникшего к единому. Действительно, положение, аналогичное благу, в каждом чине сущих занимает монада, которая подобна благу и является для всего сопряженного с ней <числа> тем же самым, чем оно оказывается для всех устроений богов [48]. Причина такого подобия — разумеется, возвращение к нему всего. Значит, все происходит от него и совершает свое возвращение к нему. И выход всего за свои пределы обозначает для нас путь восхождения к первому, основанный на апофатических суждениях, а возвращение — тот, который опирается на аналогии.

И пусть у меня никто не будет принижать подобный способ рассуждений, считая апофатические выражения за описание лишенностей, и не станет пытаться очернить путь восхождения к первому началу, определяя аналогию как тождественность в рассуждениях, а сами рассуждения — как <описания> взаимосвязей. В самом деле, как мне кажется, апофатические определения предполагают <запечатленное> в действительных предметах своеобразие трех видов. *[1]* Иногда <апофатические суждения>, в большей мере имеющие вид начала, чем катафатические, как порождающие и завершающие, оказываются основой тех; *[2]* иногда <апофатические суждения> занимают положение, равное катафатическим, хотя и в этом случае катáфасис ничуть не более почтенен, чем апóфасис; *[3]* порой <апофатические суждения> удостаиваются низшей, чем катафатические, природы и только в этом случае речь в связи с ними заходит о лишенности [49]. Ведь даже по поводу самого не-сущего, которому соответствует апофасис в отношении сущих, мы иногда, имея в виду его потусторонность сущему, утверждаем, будто оно есть причина сущего, то, что порождает последнее; порой мы обнаруживаем, что оно сопряжено с сущим (как мне кажется, имен-
II,39 но на это указывает элейский гость, когда говорит: «*Не-сущее, если
позволено так выразиться, ничуть не меньше сущего*» **), а иногда делаем вывод о том, что оно подразумевает только лишенность и от-

* См.: «Парменид», 137c4–142a8. ** «Софист», 258b1–2.

сутствие сущего, ибо именно в этом смысле мы и называем все становление и материю не-сущим[50].

Что касается аналогий, то они вводятся ради наглядного обозначения подобия последующего <единому> и на их основании не может быть выявлено ни какого-либо смысла, ни связи, ни общности первого начала с тем, что следует за ним. В самом деле, его обособленность отнюдь не похожа на ту, которая усматривается в применении ко второму и третьему устроениям,— напротив, благо превосходит все много больше, чем ум, то, что идет за ним (причем это относится и к демиургическому уму, и к уму всего космоса[51], и к любому другому, который именуется божественным): всякий ум и любой бог обладают меньшим превосходством над низшим, так же как и над тем, причинами чего они являются, нежели первое — над каждым сущим; оно равным образом, а не в большей или меньшей мере, внеположно всему (ибо, если бы мы говорили <о большей или меньшей степени его превосходства>, то приписывали бы ему более или менее тесную связь с последующим)[52]. Необходимо настаивать на отсутствии его связи со всем и полагать в равной степени обособленным от всего, но при этом утверждать, что среди другого что-то само по себе должно быть ближе к нему, а что-то — дальше от него. Действительно, каждое появляется от него, всепроизводящего в качестве единой причины всего[53], и возвращается к нему; однако подобное действие тем или иным способом совершают сами каждые, в то время как само <благо> не допускает ни связи, ни общности с чем-либо, следующим за ним.

<Глава 6> II,40

Способы именования единого начала всего: единое и благо

Итак, как мы сказали, имеются два способа наглядного представления единого. В свой черед, этой самой неизреченной причине можно дать два имени, о которых нам сообщает Платон. В самом деле, в «Государстве» он называет ее благом* и показывает, что оно есть исток истины, соединяющей ум и умопостигаемое, а в «Пармениде» именует подобное начало единым** и провозглашает его гипостазирующим божественные генады.

---

* См.: «Государство», 506e1; 508e3; 518d1.

** См.: «Парменид», 166c2—5.

Так вот, в свой черед одно из этих имен есть образ выхода всего за пределы <начала>, а другое — возвращения. В самом деле, поскольку все возникает и происходит благодаря первому, мы, применяя к нему имя «единое», указываем на него как на причину всякого множества и любого выхода за свои пределы; действительно, откуда еще, как не из единого, могло бы появиться множество? А поскольку возникшее по своей природе возвращается к нему и тоскует по его неизреченному и невоспринимаемому наличному бытию, мы называем его благом, ибо что другое, как не благо, обеспечивает возвращение всего и является предметом стремления для сущих. Ведь все другое занимает различное положение: для одного сущего оно ценно, а для другого — нет, и каждая из вещей, о которых говорится, что они каким бы то ни было образом существуют, к одному стремится, а другое отвергает. Благо же — это общий предмет стремления для всего сущего, и именно к нему тяготеет и простирается в согласии со своей природой все; при этом влечение у вожделеющего всегда обращено на собственный для него предмет стремления. Следовательно, благо есть причина возвращения для всего последующего, а единое — то, что его гипостазирует.

II,41 И потому не считай у меня неизреченное доступным именованию и не думай, что имеются две причины любого единства. Ведь в данном случае (когда речь идет об именах) мы, имея в виду то, что следует за ним, приписываем ему выходы за свои пределы или круговые возвращения к нему[54], с одной стороны применяя к нему имя «единое», поскольку благодаря ему возникло множество, а с другой — называя его «благо», поскольку все, вплоть до наиболее неотчетливого, возвращается к нему. Следовательно, мы стремимся познавать непознаваемое в первом, рассматривая то, что возникает от него и возвращается к нему; на том же самом основании мы пытаемся приписывать имена неизреченному. Между тем оно не является ни познаваемым для сущего, ни изреченным для чего бы то ни было из всего — наоборот, оно обособлено от всякого знания и от любого слова, наличествует как невоспринимаемое и в качестве единой причины производит из самого себя все знания, все познаваемое, все слова и все то, что постигается в них.

Его единичность и внеположность всякому делению проявляются среди того, что следует за ним, двумя, а вернее, тремя способами. Действительно, все пребывает, выходит за свои пределы и возвращается к единому[55]; в самом деле, все одновременно объединено с ним, уступает его обособленному от всех вещей единству и стремится к участию в нем. И единство придает всему последующему устойчивость и превосходство, не покидающее пределов его причины; слабость определяет выход сущего за свои пределы и его отделение от наипервейшей

генады, не допускающей участия в себе, а стремление завершает возвращение гипостазировавшегося и его круговращение, направленное на неизреченное. Следовательно, все извечно объединено с первым: одно, будучи более далеким, а другое — скорее близким, и вследствие этого II,42
единства все обладает наличным бытием и участием в благе; однако мы при посредстве имен предпринимаем попытку объяснить выход всего за свои пределы и его возвращение. Что же касается его устойчивого пребывания[56] в первом, если позволено так выразиться, и единства с неизреченным, то, поскольку такое неизреченное обладает своим наличным бытием как невоспринимаемое, мудрые в божественных делах не в состоянии ни постигнуть его посредством знания, ни объявить о нем в речи. Напротив, подобно тому как само <неизреченное> изначально скрыто в недоступных для входа святынях и обособлено от всех сущих, точно так же и единство с ним всех вещей таинственно, невыразимо и непознаваемо для всех. В самом деле, каждое сущее соединяется с ним отнюдь не в его постижении (κατ᾽ ἐπιβολήν) и не при помощи сущностной энергии, поскольку с первым объединено даже то, что непричастно знанию; и то, что лишено всякой энергии, участвует в соприкосновении с ним в собственном чине. Итак, единство сущих с первым подразумевает непознаваемость и мы даже не пытаемся познавать его или указывать на него при помощи имени. Однако, будучи в состоянии в большей мере воспринимать выход сущих за свои пределы и их возвращение, мы применяем к первому два имени, словно его изваяния[57], и при этом берем их из последующего. Тем самым мы определяем два пути восхождения к нему: путь аналогии, когда мы имеем в виду имя «благо», и путь апофатики, когда мы подразумеваем имя «единое». Указывая нам именно на это, Платон в «Государстве» называет первое благом и одновременно совершает свое восхождение к нему, используя метод аналогии *, в «Пармениде» же, выбрав в качестве предмета обсуждения единое-в-себе, обосновывает его обособленное от сущего превосходство при посредстве апофатических логи- II,43
ческих выводов **. Стало быть, в обоих случаях первое внеположно познавательным способностям и частям речи, при том, что все остальное уже предоставляет нам причину как для знания, так и для именования. Первое гипостазирует все единство и наличное бытие последующего, а то, что идет за ним, участвует в причине уже по отдельности. Это идущее за ним, как и было сказано, пребывая, выходя за свои пределы

* См.: «Государство», 508e1 и далее.

** См.: «Парменид», 137c4 и далее.

9 Зак 3700

и возвращаясь, обретает множественность; что же касается единого, то оно полностью обособлено от всего вместе взятого — и от порождающих выходов за свои пределы, и от обеспечивающих возвращение сил, и от единовидных ипостасей среди сущего.

<Глава 7>

Вторая часть
Сверхсущностное начало всего в произведениях Платона

Аналогия между благом и Солнцем в VI книге «Государства»

То, каковы способы изложения учения о первом, то, какие имена пытается давать ему Платон, и то, откуда <...> как имена, так и данные способы описания неизреченного и непознаваемого для всего, я полагаю, на основании сказанного вполне понятно. Если же нужно рассмотреть каждый из относящихся к этому <неизреченному и непознаваемому> догматов, которые представлены в различных рассуждениях Платона, и расположить их в рамках единой теологической науки, то давай, если хочешь, прежде других рассмотрим те догматы Сократа, которые тот вырабатывает в шестой книге «Государства», используя при этом описанный выше способ,— то, каким образом он описывает удивительное превосходство блага над всеми сущими и над высшими чинами всего, используя при этом метод аналогии * [58].

II,44 Итак, прежде всего <Платон> проводит разделение сущих и, положив в основу ту посылку, что одни из них являются умопостигаемыми, а другие — чувственно воспринимаемыми, науку определяет как знание об умопостигаемых, а ощущение сопрягает с чувственно воспринимаемыми **. Разделив все на две части, он соотносит с умопостигаемым множеством единую и обособленную монаду, а с чувственно воспринимаемым — другую, подобную первой. Он показывает, что каждая из этих двух монад порождает свет: одна — умопостигаемый, а другая — чувственно воспринимаемый ***. При этом благодаря умопостигаемому свету все умопостигаемое оказывается боговидным и благовидным в результате участия, исходящего от первого бога, а благодаря чувственно воспринимаемому свету все чувственно воспринимаемое вследствие даруемого Солнцем совершенства солнечновидно и близко

* См.: «Государство», 507b9–c5.
** См.: Там же, 507c6–508c3.
*** См.: Там же, 508c4–d10; 509b2–10.

к единой монаде. Помимо сказанного, <Платон> ставит вторую монаду в зависимость от той, которая царствует в умопостигаемом*; в результате к благу восходит как первое, так и последнее среди сущего (я имею в виду умопостигаемое и чувственно воспринимаемое).

И мне кажется, что подобный способ восхождения к первому является наилучшим и более всего походящим для теологии. Он соединяет всех богов, располагающихся в космосе, в единое единство и устанавливает для них зависимость от монады, непосредственно сопряженной с ними; сверхкосмических он, в свой черед, возводит к умно́му царству, умны́х подчиняет умопостигаемому единству, а уже самих умопостигаемых и при их посредстве всех сущих ставит в зависимость от первого[59]. В самом деле, подобно тому как монада внутрикосмического является сверхкосмической, монада сверхкосмического — умно́й, а <монада> умно́го — умопостигаемой[60], точно так же необходимо, чтобы умопостигаемое со́седствовало прежде всего со сверхумопостигаемой монадой и благодаря ей достигало совершенства, а затем, наполняясь II,45 божественностью, освещало последующее умопостигаемым светом. Далее, умно́е, вкушающее бытие от умопостигаемого, а благо и единовидное наличное бытие от первой причины, связует умны́м светом сверхкосмическое; сами же предшествующие космосу роды богов, чистый ум воспринимающие от умно́го, умопостигаемый свет — от умопостигаемого, а единичность — от отца всего, ниспосылают в вот этот зримый космос лучи света, исходящего от них самих. По этой самой причине Солнце, занимающее высшее положение среди всего внутрикосмического и происходящее из эфирных глубин[61], передает видимым предметам сверхъестественное совершенство и по возможности уподобляет их сверхнебесным космосам.

Впрочем, подробнее мы поговорим об этом ниже**. Настоящее рассуждение, использующее описанный метод, ставит все в зависимость от блага и наипервейшей генады. Действительно, коль скоро Солнце будет связывать все чувственно воспринимаемое, а благо — производить на свет и доводить до совершенства все умопостигаемое (и при этом <Платон> именует вторую монаду *потомком блага****, по каковой причине она и делает чувственно воспринимаемое сияющим, упорядочивает его и наполняет благами, ибо подражает своему собственному предку, или же причине), все будет участвовать в благе и восходить к единому началу: умопостигаемое и наибожественнейшее среди

* См.: Там же, 509d1–4; 506e3; 508b12–13.

** См.: Наст. соч., VI.12.

*** «Государство», 507a3.

сущего непосредственно, а чувственно воспринимаемое — через собственную монаду[62].

Далее, в том же самом месте Платон закладывает для нас основы анализа[63], относящегося к первому, еще и иным способом *. В самом деле, все множества, существующие в космосе, он ставит в зависимость от умопостигаемых монад, например, все прекрасное — от прекрасного-в-себе,
II,46 все блага — от блага-в-себе и, наконец, все равное — от равенства-в-себе **. Определив одно как умопостигаемое, а другое как чувственно воспринимаемое (ибо именно его высшие чины в однородности располагаются среди умопостигаемого), <Платон> считает нужным подняться еще на один шаг от этих умопостигаемых видов *** и сделать тот вывод, что те, кто считает благость потусторонней умопостигаемому, будут полагать, что благодаря ей существуют и достигают своего совершенства умопостигаемое и располагающиеся в нем монады. Действительно, подобно тому как чувственно воспринимаемое множество мы возводим к монаде, несопоставимой с чувственно воспринимаемыми предметами, и считаем, что благодаря ей <чувственно воспринимаемое> обладает ипостасью, точно так же и умопостигаемое необходимо ставить в зависимость от другой причины, не причисляемой к умопостигаемым; благодаря ей умопостигаемое обладает сущностью и божественным наличным бытием.

Разумеется, не следует думать, что Платон отождествляет благо, входящее в число умопостигаемых видов, и то, которое предшествует умопостигаемому. Напротив, благо, занимающее то же самое положение, что и прекрасное, необходимо полагать сущностным — одним из видов, располагающихся среди умопостигаемого; что же касается самого первого блага, которое мы обычно имеем в виду, когда используем само имя «благо», то его следует считать сверхсущностным и превосходящим всех сущих *старшинством и силой* 4*. В самом деле, сам Сократ, давая определения прекрасному и благу, говорит примерно следующее: «*А также, конечно же, есть прекрасное-в-себе и благо-в-себе и так далее; это касается всего, хотя мы тогда и полагали вполне справедливо, что его много; в свой черед, высказывая предположения, связанные с идеей каждого, поскольку эта идея едина, мы и говорим о том, что именно есть каждое*» 5*. Обращая посредством этих рассуждений наше внимание вместо чувственно вос-

* См.: «Государство», 507a7–b8.
** См.: Там же, 507b9–508d10.
*** См.: Там же, 508e1–509b10.
4* Там же, 509b9.
5* Там же, 507b5–8.

принимаемых прекрасных и благих вещей и вместо выступающего предметом сопричастности вообще, которое располагается среди другого, множественного, на сами умопостигаемые генады сущего и на наипервейшие II,47 сущности, вслед за этим он переходит от них к обособленной причине всего прекрасного и благого. В самом деле, прекрасное-в-себе, выступающее как эйдос, оказывается вождем многих прекрасных, а благо-в-себе — многих благих; оба они всего лишь гипостазирует им подобное. Наипервейшее же благо есть причина не только благого, но равным образом и прекрасного; имея в виду именно это, в другом месте Платон говорит: «*И ради него все; и оно есть причина всего прекрасного*» *.

Помимо сказанного, благо, располагающееся среди эйдосов, является умопостигаемым, чему учит сам Сократ; кроме того, оно познаваемо. То же благо, которое предшествует эйдосам, потусторонне сущим и стоит выше всякого знания **. Первое названное благо предоставляет сущностное совершенство, а второе обусловливает бытие самих богов благими — в той мере, в какой они являются богами,— и оказывается прародителем предсущностных[64] благ. И потому нам не следует считать, что всякий раз, когда Сократ, используя само имя, принадлежащее идее, называет первое «благом» ***, он говорит о собственно-умопостигаемой благости. Наоборот, коль скоро причина всего прекрасного и благого лучше всякой речи и имени, мы должны согласиться с тем, что он прав, когда распространяет на него имена, относящиеся к тому, что непосредственно наполняется им. Ибо именно это, как я полагаю, он и показал всеми своими рассуждениями относительно блага, при посредстве аналогии с Солнцем доказав, что оно потусторонне знанию и познаваемому, а также сущности и сущему [4*]. И некоторым II,48 удивительным образом здесь у нас возникает связь с апофатическими суждениями о едином в «Пармениде». В самом деле, то, что благо не является ни *истиной* [5*], ни *сущностью* [6*], ни *умом* [7*], ни *наукой* [8*], одновременно подчеркивает его отличие и от сверхсущностных генад, и от всего <умопостигаемого> рода богов, и от умных и умопостигаемых устроений, и от любой душевной ипостаси[65]; перечисленное и есть то, от чего применительно к началу всего абстрагируется <Платон> в первой гипотезе [9*].

---

* «Письма», 312e2—3.

** См.: «Государство», 505a2—b3; 507b9—10; 509a2—5.

*** См.: Там же, 508e1—3.

4* См.: Там же, 508e1—509b10.

5* Там же, 508e3; 5.

6* Там же, 509b6—10.

7* Там же, 508b12—c2; 508d4—9.

8* Там же, 508e3.

9* См.: «Парменид», 137c4—142a8.

Впрочем, когда он воспевает то, что возглавляет божественные блага, и именует его *самым ярким среди сущего* *, он называет его так отнюдь не потому, что оно участвует в свете (ибо оно является источником наипервейшего света для умопостигаемого и ума), а потому, что оно есть причина для любого света и исток всякой умопостигаемой, умнóй или околокосмической божественности. Действительно, подобный свет — это не что иное, как участие в божественном наличном бытии, так как все, участвующее в благе и наполняющееся исходящим от него сиянием, становится благовидным; точно так же вследствие сопричастности богу первые сущие делаются боговидными и, как говорят, умопостигаемое и умнóе оказываются божественными.

Принимая во внимание все сказанное, мы имеем в виду обособленное от всего сущего и от божественных устроений превосходство блага; при этом мы соглашаемся, что в каждом чине сущего располагается монада, аналогичная благу, причем это касается не только чувственно воспринимаемого, рассматривая которое, Платон ведет речь о Солнце **, но и сверхкосмического, а также того, что при рождении богов
II,49 появилось от блага прежде него. В самом деле, ясно, что более близкое к первой причине, в большей мере участвующее в ней, в каком-то смысле более похоже на нее; подобно тому как она оказывается причиной всего сущего, точно так же это более близкое к ней в качестве водительствующих монад стоит во главе частных устроений. И множества <Платон> ставит в зависимость от монад, а все монады, в свой черед, возводит к началу, обособленному от всего, и как однородные располагает вокруг него. Значит, необходимо, чтобы теологическая наука соответственно божественным чинам представляла в чистой форме свои несмешанные, превосходные и не связанные ни с чем другим понятия, описывающие это начало, а все последующее считала гипостазирующимся благодаря ему и достигающим своего совершенства вокруг него; при этом само начало эта наука должна полагать в своем едином преобладании простоты превосходящим все монады, находящиеся среди сущих, и как единичное стоящим выше всех устроений <сущего>. Ведь, подобно тому как сами боги распорядились[66] тем порядком, который существует среди них, точно так же посвященной им истине необходимо различать предшествующие причины сущего и рождающееся от этих причин второе и третье.

Стало быть, сама единая истина, относящаяся к первому началу и обладающая единым смыслом, более всего предпочтительным в свете

* «Государство», 518c9. ** См.: Там же, 508b12–c2.

Платоновых гипотез, такова: <первое начало> идет впереди всех божественных устроений и созидает благовидную сущность богов; оно является источником сверхсущностной благости; поскольку все, следующее за ним и восходящее к нему, наполняется благами, это самое следующее неизреченно соединяется с ним и как однородное располагается вокруг него. В самом деле, единичность начала отнюдь не подразумевает его бесплодности, а, наоборот, порождает все тем больше, чем более предпосылает возникающему свое обособленное единство. II,50
И порождающая сила этого начала не ввергает его в пучину множества и раздельности — она пребывает в чистоте, скрытой в недоступных для входа святынях. Действительно, среди следующего за началом мы повсюду видим совершенное, стремящееся порождать, и полное, спешащее даровать полноту другому. То же, что связует все совершенства воедино и является не каким-то благом, а благом-в-себе и, если можно так выразиться, высшей полнотой[67], тем более будет порождать и гипостазировать все, благодаря своей обособленности от всего производя его на свет, а в своей безучастности на равных основаниях обусловливая и первые, и последние из сущих.

Однако не думай при этом, что соответствующие рождение и выход за свои пределы принадлежат единому, которое оказывается движущимся, множественным, обладающим порождающей силой или действующим, ибо все перечисленные качества будут уже следовать за единственностью первого. В самом деле, если бы благо двигалось, оно уже не было бы благом, так как благо-в-себе — это то, что не есть ничто другое, и если бы оно двигалось, то лишь за границы благости. Стало быть, каким образом то, что при посредстве благости производит на свет сущие, вследствие самого такого произведения на свет всего могло бы лишиться блага? И если бы оно оказывалось множественным, то выход за его пределы всего был бы результатом его слабости или немощности, а отнюдь не избытка благости; действительно, то, что в ходе порождения покидает границы собственного превосходства, производит потомство вовсе не вследствие своего совершенства — наоборот, оно стремится упорядочить худшее вследствие ущербности собственной силы и ее недостатка. Если бы оно производило все на свет, пользуясь <порождающей> силой, то в нем самом благость уменьшилась бы, ибо вместо одного в этом случае появились бы два: благо и II,51
сила. И если бы первое благо нуждалось в силе, то оно испытывало бы некий недостаток. Но коль скоро для <доведения до> совершенства появляющегося на свет и для <создания> полноты всего достаточно самого бытия благом, то разве будем мы допускать добавление к нему какой бы то ни было силы? В самом деле, среди богов добавление

означает уменьшение высшего единства. Итак, пусть будет одно лишь благо, предшествующее силе и энергии; действительно, всякая энергия есть потомок силы. Стало быть, несмотря на то, что <начало> не энергийно, все гипостазируется при посредстве энергии; несмотря на то что оно не нуждается в силе, все полно сил; несмотря на то что оно немножественно, все участвует в благе; несмотря на то что оно не движется, все вкушает от присутствующего первого. Действительно, благо возглавляет все силы и энергии, так же как и любое множество и движение, коль скоро все перечисленное восходит к благу, словно к своей цели. Наисовершеннейшее среди всего совершенного, центр всего вожделенного, руководящий всеми целями, достижение которых желанно для последующего, само первое благо неописуемо для всего и существует прежде всего.

<Глава 8>

Определение единого начала всего в письме Платона к Дионисию. Опровержение учения Амелия

Давайте вслед за этим исследуем приведенные <Платоном> в письме к Дионисию определения первого начала и рассмотрим то, каким образом он воспевает здесь его неизреченное и в столь великой мере безыскусное превосходство *.

Пожалуй, кое-кто мог бы обвинить нас в том, что мы походя при-
II,52 влекаем суждения Платона для обоснования собственных гипотез; он мог бы сказать, что все три умны́х царя оказываются богами и что благо не следует соотносить с последующим, а также причислять его к этому последующему[68]. В самом деле, подобное причисление будет неподобающим в свете его обособленного превосходства над другим: благо вообще не является первым, поскольку в этом случае вместе с другими, вторыми или третьими, причинами оно образовывало бы триаду[69], хотя на самом деле стоит настолько же выше любой триады и любого числа, насколько умопостигаемые боги выше умны́х. Почему же то, что обособлено от всех божественных чисел вместе взятых, мы соотносим с другими царями и к тому же добавляем определения «первый», «второй» и «третий»? Тот, кто отстаивает превосходство первого начала над всем божественным, мог бы сказать еще многое другое; точно так же и мы сами даем отличающееся от приведенного толкование данных определе-

* «Письма», 312d5–313a6.

ний <Платона>, поскольку утверждаем, что благо не допускает участия в себе, стоит за пределами умопостигаемых или умных родов и располагается выше божественных монад.

Так вот, то, что Платон считает *царя всего* * первым богом и утверждает, что он — это тот, *ради кого все* **, и что он — *причина всего прекрасного* ***, как я полагаю, не требует долгого обсуждения со стороны тех, кто рассматривает слова, взятые сами по себе, не привнося в них собственных домыслов, с большим упорством проводимых в жизнь и ложно приписываемых Платону. Свидетелем же того, что мы не ставим рядом <первое, второе и третье>, является сам Платон, который говорит отнюдь не о «первом царе», а именно о «царе всего», и то, что располагается вокруг него, не есть <первое>, наподобие того, как *вокруг второго — второе, а вокруг третьего — третье* [4*], но II,53 именно все сущее; помимо этого, при описании других он приводит числа и говорит об их различных царствах; с царем же всего он не связывает никакого собственного для него числа и не обособляет подвластную ему область от других. Подобный способ рассуждений отнюдь не подразумевает его причисления к другому и не ставит его рядом со второй и третьей силой на том основании, что он будто бы возглавляет триаду, ибо при триадическом делении первая монада возглавляет первые устроения, относящиеся к одному ряду с ней, вторая — вторые, а третья — третьи. И если бы кто-нибудь предположил, что первая монада идет впереди всех устроений, поскольку объемлет вторые и третьи уделы вместе взятые, но при этом объемлющая причина той монады, которая соотносится со всем, изменяется подобным ей образом и все оказывается подчиненным царю всего в одном смысле и в одном чине, то первое по своему чину, равно как второе и третье, должно было бы оказаться рабом первого царя триады вследствие его общности с остальными. Разве приведенное рассуждение не воспевает обособленности первой причины и ее несопоставимости[70] с другими царствами богов так, как подобает, если сам <Платон> говорит, что эта причина царствует равным образом над всем, а все гипостазируется вокруг нее и ради нее всему свойственны сущность и энергия?

И если в «Государстве» Сократ совершенно недвусмысленно говорит о том, что Солнце, которое оказывается аналогичным благу, царствует в космосе [5*], то никто не дерзнул бы осудить эту аналогию на

* «Письма», 312e1–2.
** Там же, 312e2.
*** Там же, 312e3.
4* Там же, 312e3–4.
5* См.: «Государство», 509d1–4.

том основании, что она якобы причисляет благо к вещам одного порядка II,54 с царем внутрикосмического. Однако если мы считаем должным вести речь не только о подобии последующих причин своим первым началам, но и об обособленном водительстве этого <первого начала>, то разве станем мы утверждать, что сверхкосмические цари возглавляют собственные уделы, соблюдая в этом аналогию с первым: подобно тому как такое первое в своем едином превосходстве занимает положение, предшествующее всему?

Да и что тут много говорить? Платон-то ведь называет бога *царем* *, а других уже не удостаивает того же самого имени, причем не только в начале своей речи о них, но и чуть ниже. Он говорит: «*<Вокруг> царя, как и тех, о ком мы сказали, нет ничего подобного*» **. Следовательно, как о царе он говорит только о первом боге. И вовсе не получается того, что он есть царь только первого, а второй — <царь> второго, третий же — третьего, напротив, он оказывается <царем> всех сущих вместе взятых, ибо он — *причина всего прекрасного* ***. Стало быть, он обособленно, однородно и в превосходстве над всем идет впереди других причин, вовсе не обладает равным им положением и не воспевается Платоном как вождь триады.

Конечно же, о том, что это <все> располагается подле первого бога, мы могли бы узнать из приведенных несколько выше рассуждений о нем: «*Ибо, по его словам, ты утверждаешь, что тебе приведено недостаточно доказательств по поводу природы первого. Итак, я буду говорить тебе иносказательно, чтобы, если эта дощечка испытает некие превратности на море или на суше, прочитавший* II,55 *ее не понял бы. Ведь вот как обстоит дело. Все располагается вокруг царя всего и все — ради него, он — причина всего прекрасного*» 4*. Так вот, поставив своей целью при посредстве приведенного иносказания очистить наши представления о первом, <Платон> прославляет для нас царя всего и представляет его как причину всего прекрасного и благого. Следовательно, разве мог бы этот царь всего быть кем-нибудь другим, а не единичным богом, который обособлен от всего, производит из самого себя на свет все и в качестве единой причины возглавляет все устроения? Кто возвращает все цели к самому себе и располагает их вокруг себя? В самом деле, назвав то, ради чего все, целью всех целей и первой действующей причиной, ты не погрешил бы против истины. Кто еще мог бы быть причиной всего прекрасного,

* «Письма», 312e1.
** Там же, 313a1–2.
*** Там же, 312e2–3.
4* Там же, 312d5–e3.

освещающей все божественным светом и словно бы запершей на ключ безобразное и несоразмерное среди низшего, наиболее неотчетливого из всего?[71]

Если хочешь, на основании непосредственно идущих за этими рассуждений Платона мы скажем, чему соответствует утверждение о том, что не допускает в применении к себе никакого слова или знания,— это первое. В самом деле, определение: «*Что же это такое? Причина всех зол*»[*] дается как результат рассмотрения самого первого начала; именно его невозможно мыслить вследствие его непознаваемости, а также толковать, поскольку оно неописуемо. Что бы ты ни утверждал[72], ты всегда будешь говорить нечто и о нем, но его никак не проговоришь, ибо, рассуждая о том, причиной чего оно является, мы не в состоянии сказать, что есть оно само, а также постигнуть его в мысли. Итак, в данном случае добавление качественной определенности, как и сама любознательность души, не позволяет ей воспринять обособ- II,56
ленную от всего благость, поскольку она полна теми понятиями, которые относятся к ней самой, наводят ее на родственные и единоплеменные с ней самой многообразные мысли и отвлекают от единичности и таинственности, каковые только и соответствуют участию в благе. И не только человеческой душе подобает очиститься от представлений, свойственных ей самой, в единстве и общности с первым оставив вовне все собственное множество и пробудив свое наличное бытие, или, как говорит <Плотин>, *закрыв глаза*[**], вознести саму себя к *царю всего*[***] и принять участие в благе так, как ей это позволено. Напротив, даже предшествующий нам ум и все божественное благодаря собственным высшим единствам, сверхсущностным *факелам*[4*] и первому наличному бытию объединены с первым и вечно участвуют в исходящей от него полноте; при этом они тяготеют к единому началу не в той мере, в какой существуют, а в той, в какой обособлены от родственного им. В самом деле, тот <бог>, который оказывается причиной всего, *повсюду рассеял*[5*] символы[73] собственного всесовершенного превосходства; при их посредстве он расположил все вокруг себя и, стало быть, неизреченно присутствует во всем, будучи тем не менее от него обособлен. Итак, каждое, проникая в неизреченность собственной природы, изыскивает так *символ Отца*[6*] всего[74]. Все по природе благоговеет перед ним и при посредстве соответствующего ему

---

* Там же, 313а3–4.
** *Плотин*. Эннеады, I.6.8.25.
*** «Письма», 312е1–2.
4* «Халдейские оракулы», фр. 130.
5* Там же, фр. 39.
6* Там же, фр. 108.

мистического символа соединяется с ним, совлекая с себя собственную природу; вследствие тоски по непознаваемой природе, по истоку блага, оно стремится быть только его символом и всего лишь участвовать в
II,57 нем. Достигнув этой причины, оно застывает в тишине[75] и *избавляется от бремени и любовного томления* *, свойственных всему в согласии с его природой по отношению к непознаваемой, неизреченной, не допускающей участия в себе, сверхполной благости.

<Глава 9>

Теологическая интерпретация образа Царя из II письма Платона

Впрочем, то, что настоящее рассуждение следует относить к первому богу и что Платон в данных умозрительных построениях рассматривает его по преимуществу как несопоставимого с остальными и обособленного от них, я полагаю, тем самым было доказано. Вслед за этим давайте последовательно рассмотрим каждый из приводимых <в письме к Дионисию> догматов и соотнесем их с общими понятиями о причинах, с тем чтобы еще и таким образом осветить в своем рассуждении предмет общей теологии.

Итак, пусть с первым началом будет связана единая истина, чрезвычайно <отчетливо> воспевающая его неизреченность, простоту и внеположность всему. В согласии с этой истиной, все остальное гипостазируется вокруг <этого начала> **; притом речь отнюдь не идет о том, что оно порождает следующее за ним, поскольку производит его на свет или же изначально существует как его цель. В самом деле, используемый <Платоном> вид именования вовсе не приписывает непознаваемому каких-либо <свойств> <...> обособленное от всего; он не представляет в качестве множественного то, что стоит выше всякого единства, а также не возводит связь и общность с последующим к тому, что не допускает никакого участия в себе; и, вообще, он не предлагает научить чему-либо относительно <первого начала> и его природы, а, напротив, <описывает> лишь следующие за ним вторые и третьи ипостаси.

В то время как подобное наглядное определение именно таково и
II,58 именно так в нем воздается должное неизреченности первого бога, вто-

* «Государство», 490b7; b2.

** Περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστι («Письма», 312e1–2).

рым после него становится то, в согласии с которым к нему обращаются все стремления действительных предметов, и оно в качестве единой причины, стоящей впереди всех остальных причин, прославляется как вожделенное для всего и как его общая цель *. В самом деле, последний чин действительных предметов существует только ради чего-то, а первый — лишь как то самое, ради чего; все же промежуточное участвует в двух названных своеобразиях: оно ревностно держится за стоящее выше как за предмет своих стремлений, а низшему предоставляет возможность осуществить его стремления.

Помимо перечисленных существует и третье умозрительное определение начала всего, во многом уступающее вышеописанным: предполагается, что начало гипостазирует все прекрасное **. Действительно, отнести к нему представление о том, что оно есть хорег блага и оно в качестве цели предшествует божественным устроениям,— это почти то же самое, что дать ему толкование, гласящее, что вслед за ним и благодаря ему обретает ипостась все причинствующее, отеческое, наполняющее благом и несущее в себе детородные силы; что же касается созидательной и порождающей причин, то отнесение их к нему требует значительного удаления от всесовершенного единства первого; в самом деле, последующему не положено ни познавать, ни толковать в рассуждении о том, оказывается ли оно причиной сущих или же порождает их. Последующее лишь должно в молчании воспевать его неизреченность и почитать его причиной, беспричинно предшествующей всем причинам. Если же мы, точно так же, как применяем к нему определения «благо» и «единое», попытаемся определить его как причину — целевую или отеческую,— стараясь тем самым перенести на него определения первого участвующего в нем, то необходимо посочувствовать му́ке души в рождении <определения> единичного бога, проявляющейся II,59 в том, что она стремится мыслить его и говорить о нем, но при этом следует иметь в виду, что обособленное превосходство единого не мыслимо в такой же степени, в какой его нужно полагать стоящим выше соответствующего наглядного определения.

Итак, именно исходя из этого мы и будем толковать священные умозрительные догматы Платона и соответствующий действительным предметам их порядок. Мы скажем, что первый догмат должным образом представляет в наглядном виде простоту царя всего, его превосходство над всем, несвязанность и полную несопоставимость с ним.

---

* Ἐκείνου ἕνεκα πάντα (Там же, 312e2).
** Ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν (Там же, 312e2–3).

В самом деле, то, что все гипостазируется вокруг него, указывает на наличное бытие последующего и при этом само потустороннее всему из этого наличного бытия исключено, поскольку никак не связано с тем, что следует за ним. Второй догмат прославляет причину всех богов, стоящую выше их в качестве их цели. Действительно, высшая причина среди всех непосредственно примыкает к тому, что предшествует всякой причине, и такова целевая причина — то, ради чего; итак, подобная причина следует за началом всего и появляется в выходе за свои пределы действительных предметов, описанном в учении Платона. Наконец, в третьем догмате выдвигается предположение, что начало производит на свет прекрасное, и потому в нем ему ставится в соответствие причина менее совершенного вида, нежели целевая (именно поэтому, как я полагаю, Плотин без всяких колебаний и называет первого бога *истоком красоты* *). Следовательно, на счет наилучшего из всего необходимо относить наилучшее, чтобы, как гласит истинное рассуждение, оно оказалось причиной и первопричиной [76] всего,— таково благо.

II,60 В рассуждениях Платона можно подметить и еще вот какой заслуживающий удивления момент. В первом из трех приводимых боговдохновенных догматов он не дерзает говорить что-либо о благе, как и о соответствующей ему неизреченной природе и о причинной силе; потому он не допускает, чтобы мы в своих рассуждениях восходили к этому началу. Второй, в котором уже подразумевается его неизреченность, если позволено так выразиться, отрицает связь <начала всего> с последующим, но при этом позволяет сделать тот вывод, что оно является целевой причиной. В самом деле, <Платон> не счел нужным назвать его «тем, ради чего»; выдвинув гипотезу, что «все ради него», он тем самым натолкнул нас на мысль об общности и сопоставимости предмета стремлений и самого стремящегося. Далее, третий догмат гласит, что <начало всего> есть причина прекрасного,— и потому уже можно что-то говорить о нем и делать некие дополнительные выводы<, а не просто вести речь> о простоте первой причины, и уже не останавливаться на определении <начала> в качестве цели, а добавлять вывод о нем как о начале, создающем последующее; мне кажется, подобное положение дел имеет место потому, что в данном случае уже появилось то, что непосредственно следует за первым. Действительно, говорить о нем что-то возможно лишь потому, что мы можем иметь в этом случае в виду либо все, либо наилучшее, так как <первое> оказывается причиной наличного бытия для всех сущих, потому служит первым предметом участия

---

* *Плотин.* Эннеады, I.6.6.15.

для наилучшего и, значит, уже позволяет увидеть свой собственный признак — обособленное единство. Стало быть, что касается имен «единое» и «благо», то мы применяем их к нему на том основании, что оно уже дарует нечто всем сущим; в самом деле, среди того, в чем участвуют все сущие, мы не могли бы назвать причиной что бы то ни было иное, отличное от того, что располагается превыше их всех. Определения же «то, вокруг чего», «то, по причине чего», и «то, от чего», относятся по преимуществу к умопостигаемым богам, и именно благодаря им эти боги и восходят к первому. Действительно, откуда еще, как мы могли бы II,61
предположить, у единичных богов появляются их собственные признаки, если не от того, что им предшествует? Ведь высшему чину умопостигаемых <богов> дается определение «то, вокруг чего», поскольку вокруг него совершили выход за свои пределы все божественные устроения, а сам этот высший чин таинственным образом предпослан им. Среднему чину <умопостигаемых богов> соответствует определение «то, по причине чего», ибо все гипостазируется ради вечности и всесовершенного наличного бытия. Последнему же чину умопостигаемых <богов> подходит определение «то, от чего», так как оно первое производит на свет и однородно упорядочивает все.

<Глава 10>

Апофатические определения единого начала всего в первой гипотезе «Парменида»

Впрочем, эти определения мы, как говорится, сделаем более понятными ниже*, при изложении учения об умопостигаемых богах. Вслед за этим давайте поставим заключительную точку в рассуждениях относительно первого бога, изложив ту теорию, которая была выработана <Платоном> в «Пармениде», и дадим свое толкование мистических умозрительных представлений, изложенных в его первой гипотезе, в той мере, в какой они будут отвечать целям настоящего исследования. Полное их толкование мы уже дали в том комментарии, который написали к этому диалогу**.

Итак, в связи с первой гипотезой необходимо, во-первых, дать то определение, что в ней содержится столько же апофатических логических выводов, сколько катафатических в следующей за ней[77]. В самом

* См.: Наст. соч., III.12–14.
** См.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», VI–VII.

деле, в последней рассматриваются всеобщие устроения, происходящие от единого, а в первой — единое, обособленное от всех божественных II,62 родов. На основании обеих этих гипотез всякому ясно, что причина всего должна стоять выше того, что она производит на свет. Действительно, поскольку единое является причиной для всех богов, оно внеположно им, а так как оно в своем превосходстве обособлено от них, то словно бы закладывает во всех них ипостаси. Ведь оно гипостазирует их все при посредстве своей высшей простоты, коль скоро, даже в случае вторых или третьих чинов сущего, среди соответствующих этим чинам причин те, которые полностью обособлены от собственного потомства, порождают и связуют свои порождения более совершенным образом. И благодаря тому, что <единое> неизреченно производит на свет все божественные устроения, как единичное, оно стоит выше всего, ибо среди того, что рождается вслед за ним, причины всегда отличаются от причинно обусловленного. Вследствие этого бестелесна та природа, которая оказывается причиной тел; душа, будучи причиной рожденного, сама, разумеется, вечна; ум неподвижен, поскольку он выступает как причина для всего движущегося. Стало быть, если при каждом выходе сущего за свои пределы качества причинно обусловленного отрицаются в применении к его причине, разумеется, необходимо, чтобы в том случае, когда речь идет о причине всего, в равной мере отрицалось наличие у нее в с е х свойств вообще[78].

Вслед за этим, во-вторых, как я полагаю, те, кто изучает теологию по плану «Парменида», должны определить сам порядок следования апофатических суждений[79], а также то, что все второе и третье выходит за пределы монад, изначально существующих в самих божественных родах, в той последовательности, которая соответствует каждому из них, и потому <Платон> отрицает <соответствующие свойства> в применении к единому (ибо то, что внеположно причинам, представляющим собой начало, тем более идет впереди тех, которые стоят ниже), но тем не менее не относит начало своих рассуждений к тем богам, которые объединены с первым. В самом деле, род единого трудно определить, поскольку таков даже тот род, который по природе располагается вслед за ним, более всего единичный, таинственный и по пре-
II,63 имуществу подобный своему прародителю. Итак, там, где прежде всех остальных <свойств> появились деление и множество, и положил себе отправную точку Парменид *; рассмотрев по очереди все последующие устроения, вплоть до самого последнего, он вновь вернулся к началу

* См.: «Парменид», 137c4–5.

и показал, что единое, как единая и неизреченная причина, отличается от единовидных богов, прежде других участвующих в нем *.

Наконец, в-третьих, я в дополнение к сказанному даю вот какое определение самому способу <построения> апофатических суждений: они указывают не на то, что <единое> лишено рассматриваемых <свойств>, а, напротив, на то, что оно порождает обладающее словно бы противоположными. В самом деле, так как первое не есть многое, последнее уже выходит за его пределы **; поскольку оно не есть целое, целостность выходит за его пределы ***, и так далее [80]. Кроме того, тем, кто доверяет Платону и не приписывает единому никаких <свойств>, подобает настаивать именно на апофатических суждениях. Действительно, какое бы <свойство> ты ему ни приписал, тем самым ты принизишь единое, ибо в конечном итоге представишь его не как единое-само-по-себе, а как единое, обладающее свойствами, поскольку оно будет не просто единым, но еще и чем-то другим — тем, чем в сопричастности будет обладать единое.

Итак, вот каков способ <построения> апофатических суждений — <подразумевающий в применении к единому> обособленность, единичность, перводейственность и внеположность всему в непознаваемом и неизреченном превосходстве его простоты. И тем, кто пытается применить подобный метод к первому богу, необходимо в свой черед отрицать в применении к нему и сами апофатические суждения. В самом деле, как говорит Парменид, *ни речь* о нем никак не могла бы появиться, *ни имя* 4*. Если же речь о нем невозможна, то ясно, что применять к нему не следует и апофасиса (ибо все стоит ниже единого: и предметы познания, и сами знания, и орудия познания 5* [81]); потому-то в заключение данной гипотезы делается вывод о невозможности ее самой 6*. Действительно, если единому не соответствует ни одно слово, II,64
то и само рассуждение, предлагающее данный тезис, не имеет отношения к единому. И в том, что желающие узнать неизреченное при посредстве речи приходят к невозможности ее самой, нет ничего удивительного; ведь любое знание, соприкасаясь с предметом познания, никак не различающимся в нем, теряет силу. Например, если мы будем говорить о чувственном восприятии как о предмете науки, то мы откажемся от <чувственного восприятия как инструмента науки> самого по себе, и то же самое будет иметь место в случае науки об умопо-

* См.: Там же, 141e7–142a1.
** См.: Там же, 137c4–5.
*** См.: Там же, 137c5–d3.
4* Там же, 142a3.
5* См.: Там же, 142a3–6.
6* См.: Там же, 142a6–8.

10 Зак 3700

стигаемом, да и в применении к каждому знанию. Таким образом, если бы существовала речь о неизреченном, она никогда не прекратила бы опровержения самой себя, так же как и сражения с собой.

<Глава 11>

Состояние души в ходе апофатического постижения единого начала всего

Ну что же, коль скоро порой (а сейчас как раз подходящий случай) мы должны устранить всю многовидность знания и отграничить от себя все разнообразие жизни, давайте, придя в совершенно спокойное состояние, подойдем поближе к причине всего [82]. Пусть же у нас в спокойствии [83] пребывает не только мнение или фантазия и пусть не только утихнут страсти, препятствующие нам в нашем порыве к первому, но пусть будет спокоен сам воздух и вот это Все [84]; пусть все в своей непоколебимой силе поможет нам принять участие в неизреченном. Остановившись там [85] и возвысившись над умопостигаемым, если, конечно, таковое имеется в нас, и пав ниц перед подобием взошедшего Солнца [86], мы смежим глаза (ибо даже на любое другое сущее не положено смотреть прямо), тем самым узрев то Солнце, которое
II,65 дарует свет умопостигаемых богов, восходящее, *как говорят поэты, из океана* *. Вслед за этим совершив нисхождение от этого боговдохновенного морского спокойствия [87] к уму, а вслед за умом воспользовавшись свойственной душе логикой, давайте скажем самим себе, что в этом своем путешествии мы постигли обособленного первого бога; давайте воспоем его доступными нам средствами, не упоминая, впрочем, о том, что он создал землю и небо, а также души и рождения всего живого, ибо он, разумеется, сотворил их, но в последнюю очередь [88]. Прежде них он явил весь умопостигаемый, а также весь умной род богов, и всех сверхкосмических богов, и всех внутрикосмических. И, поскольку он — бог всех богов и генада генад [89], и поскольку он потусторонен первой недоступной для входа святыне, более неизречен, чем всякое молчание [90], и более непознаваем, чем любое наличное бытие, он, как святой, скрыт среди святых умопостигаемых богов.

А вслед за этим, перейдя от умных песнопений к логическим рассуждениям и поставив на первое место неопровержимую науку

* *Гомер.* Илиада, VII.422; *Плотин.* Эннеады, V.5.8.6. Ср.: Схолия к «Одиссее» Гомера, 3.335.2.; Схолия к «Теогонии» Гесиода, 507a3.

диалектики[91], давайте, после того как мы <непосредственно> узрели первые причины, теоретически рассмотрим, в каком смысле первый бог обособлен от всего, и пусть на этом нисхождение будет завершено. Ибо если исходить из здешних вещей, то можно легко обмануться в отношении высших предметов [и никогда их не достигнуть]. Мнение, фантазия и ощущение ослабляют в нас присутствие богов, низводят нас от олимпийских благ к земнородным порывам *, титанически разделяют наш ум и вместо постижения всеобщего обращают наше внимание на призраки сущего[92].

<Глава 12> II,66

Первая гипотеза «Парменида» и порядок следования божественных чинов

Так что же это за первое умозрительное положение науки, которая будет строиться на основании ума и показывать саму себя?[93] Да какое еще мы могли бы назвать, как не наипростейшее и не более всего очевидное из тех, которые в ней приняты? Ведь именно такое положение по преимуществу подобно тому способу созерцания, который свойствен уму. Что же это за положение? Парменид говорит: «*Единое, если оно есть единое, не будет многим*» **. В самом деле, многое с необходимостью участвует в едином, единое же в едином не участвует, а само является единым-в-себе. Однако первое единое также не будет допускать участия в себе, ибо чистое единое не смешивается со многим, а то, что есть единое, не воспринимает в себя никаких добавок от худшего. Следовательно, единое обособлено. Далее, первое многое соответствует высшему чину первых умны́х богов и умопостигаемому *наблюдательному пункту* ***, чему нас будет учить вторая гипотеза[4*]. Стало быть, единое во всем внеположно соответствующему чину и является его причиной. Действительно, то, что единое не есть многое, как мы говорили, указывает не на некую лишенность, а, напротив, на то, что оно есть причина многого.

Итак, приведенное положение Парменид даже не стал доказывать, а принял его как первое и самоочевидное для любого, поскольку многое и единое образуют своего рода антитезу. Следующее отрицание он строит, уже используя данное, то, что идет за тем — предшествующее

---

* Ср.: «Законы», 727e1.

** «Парменид», 137c4–5.

*** «Политик», 272e5.

4* См.: Наст. соч., IV.27; 30.

ему; он все время рассуждает именно так, хотя порой и берет в качестве стихий доказательства положения, непосредственно предшествующие обсуждаемым, а иногда — приведенные выше. В самом деле, вслед за сказанным, как мы и сказали <...> чин богов, связующий воедино
II,67 их ширь и ограничивающий ее пределом, гипостазируется на основании обособленной причины; во второй гипотезе <Платон> именует его «части и целое» *. Итак, то, что единое обладает соответствующим свойством <Парменид> отрицает, для отграничения нижестоящего от единого опираясь на понятие многого. Действительно, как он говорит, целое, имеющее части, есть многое, единое же потусторонне последнему **. Таким образом, если единое внеположно умопостигаемой простоте, а целое, обладающее частями, разворачивается вместо этой самой простоты в цепь, простирающуюся через все данное устроение, разве нет необходимости в том, чтобы единое не было целым и не нуждалось в частях и, как я полагаю, вследствие своего превосходства в качестве причины предшествовало соответствующему чину богов и производило его на свет, само оставаясь обособленным?

И в применении к третьему чину, следующему за названными и занимающему положение низшего чина тех <богов>, которые оказываются умными и одновременно умопостигаемыми, нам следует рассмотреть то, что единое несопоставимо проще его. В самом деле, данный чин гипостазируется на основании вторых родов и целостности † родов † <умопостигаемо->умного[94]; единое же, как было показано, обособлено от <целостности> в качестве ее причины. Следовательно, единое не имеет начала, середины или конца; оно не обладает также краями и не причастно никакой фигуре ***, ибо именно эти [боги] <определения> даются соответствующему божественному чину. Значит, даже если <мы будем говорить о том, что> высшее <устроение> является телесиургическим, среднее — воспеваемым центром, а завершающее — возвращающим низший чин этих богов к началу, все равно единое будет в равной мере потусторонним всем им. Действительно, единое, обладающее подобными <свойствами>, будет иметь части и окажется многим; между тем было показано, что в качестве причины
II,68 оно единичным образом предшествует как множеству, так и целостности вместе с частями, входящими в состав последней. И ты видишь, что с высшим чином Парменид соотнес одно апофатическое суждение, со средним — два, а с низшим — три. <Первое гласит: у единого нет

* См.: «Парменид», 142c7–d9.

** См.: Там же, 137c5–d3.

*** См.: Там же, 137d4–138a1.

начала, середины и конца;> второе: оно не имеет краев (что указывает на его бесконечность); третье: оно не обладает какой-либо фигурой.

В свой черед давайте рассмотрим гипостазировавшихся вслед за перечисленными тремя устроениями умны́х богов, также разделяющихся на три устроения, и покажем, что единое стоит выше их. Парменид говорит: «*Ибо такое единое не находится ни в самом себе, ни в другом*» *. В самом деле, если бы оно располагалось в другом, то полностью охватывалось бы тем, в чем находится, и повсюду соприкасалось бы с объемлющим его. Будучи таким, оно обладало бы фигурой и состояло бы из частей и потому оказалось бы многим, а вовсе не единым. А если бы <единое> находилось в себе, то, разумеется, полностью окружало бы себя; охватывающее же и одновременно охватываемое — это два, но никоим образом не одно первое единое. Следовательно, рассуждение приходит вот к какому выводу: единое окажется не-единым, если будет предпринята попытка соотнести его с высшим <устроением> умны́х <богов>. Стало быть, <Парменид> устанавливает, что оно во всех отношениях обособлено и от этого устроения, одновременно участвующего в третьей <триаде> богов, располагающихся выше его, появляющегося на свет от второй <такой триады>, достигающего своего совершенства благодаря первой и полностью располагающегося в самом себе.

Точно так же единое порождает и второй умной чин, само при этом оставаясь не смешанным с ним. Действительно, оно не покоится и не движется **, а, значит, не участвует ни в <покое>, ни в <движении>, но в равной мере обособлено от них обоих и, следовательно, внеположно также промежуточным космосам умно́го выхода богов за свои пределы. Ведь если бы единое двигалось, то оно совершало бы движение двумя способами: либо изменяясь, либо перемещаясь в пространстве. Однако единое не может изменяться, так как изменяющееся II,69
будет уже не-единым,— оно выйдет за пределы единичного наличного бытия. Не может единое и перемещаться по кругу, потому что при допущении такого перемещения оно будет обладать частями: серединой и краями; если же оно меняет свое местоположение, то также будет делиться на части, поскольку в качестве целого не будет располагаться ни в том <месте>, по направлению к которому движется, ни в том, из которого начинает свое движение; в самом деле, находясь в том или в другом, оно будет неподвижным, ибо в одном случае оно еще не станет совершать движение, а в другом — уже окончит собственное

* Там же, 138a2–3.

** См.: Там же, 138b7–139b3.

перемещение. И если бы единое покоилось, то оно, разумеется, пребывало бы в чем-то; однако было показано, что оно не находится ни в чем — ни в самом себе, ни в другом *. Следовательно, единое никак не может ни двигаться, ни покоиться; эти <его свойства> относятся к среднему чину умно́го, как станет ясно из второй гипотезы **. Ибо первый бог производит на свет и этот чин, оставаясь тем не менее обособленным от него.

В третью очередь давайте рассмотрим низший чин умны́х <богов>, появляющийся от единого и стоящий ниже его, используя для этого следующие рассуждения. В этом чине гипостазировались тождественность и инаковость в своем единстве ***; само же единое идет впереди их обоих вместе. В самом деле, об ином говорится как об ином самому себе и другому; точно так же тождественное тождественно самому себе и другому. Единое не будет иным самому себе, потому что иное единому окажется уже не-единым. Оно не будет тождественным другому, чтобы, оказавшись тождественным ему, не перейти неявным образом в его природу. Далее, не будет оно и иным другому, ибо тогда оно окажется одновременно и единым, и обладающим неким дополнением в виде силы инаковости; ведь единым оно будет отнюдь не в том же отношении, в каком окажется иным, так как инаковость — вовсе не единое; значит, будут иметься единое и иное, а потому многое, но не
II,70 единое. Единое, конечно, не будет тождественным самому себе. В самом деле, если бы единое и тождественное различались только по своему имени, то не существовало бы многого, причастного взаимной тождественности, ибо оно никак не могло бы сделаться единым благодаря многому. Если же единое по своему бытию отличается от тождественности, то первое единое окажется непричастным последней: в противном случае, присоединив к единому тождественность, оно окажется единым, обладающим свойствами, а вовсе не первым единым. Так вот, если низший чин умны́х богов характеризуется этой тетрадой, то ясно, что единое потусторонне и ей. Оно являет свыше и прибавляет ко всему данную четырехчленную монаду, упорядочивающую все последующее. Ведь начиная именно с данного чина другое впервые образует общность с единым; при этом оно, конечно же, появляется на свет и сохраняется благодаря единому.

Вслед за умны́ми богами неизреченное превосходство единого расположило всю ширь сверхкосмических, само оставаясь при этом таин-

---

* См.: «Парменид», 138a2–3.

** См.: Там же, 145e7–146a8. Ср.: Наст. соч., V.38.

*** См.: «Парменид», 139b4–e6.

ственным образом обособленным от своего потомства; <эта ширь> непосредственно примыкает к умны́м <богам>, но в единовидности свое наличное бытие обретает от первого бога. Именно это Парменид и показывает, когда рассматривает подобие и неподобие*, и делает вывод о них на основании той божественности, которая заключает собой низший чин умны́х монад. Действительно, подобное есть тождественное, обладающее свойствами, точно так же, как неподобное — это иное, обладающее свойствами. Следовательно, <Парменид> показывает, что единое в своей единой простоте внеположно и этому собственному признаку богов. В самом деле, то, что стоит выше силы тождественного и иного, тем более превосходит обретающее ипостась благодаря им.

Что же остается вслед за этим? Ясно, что внутрикосмическое множество богов. Однако оно содержит в себе два множества: небесное и подлунное. Среди них род, блуждающий по небу, описывается как II,71 равное, большее и меньшее (τῷ μείζονι καὶ τῷ ἐλάσσονι) <по величине единое>, подлунный же обладает равенством по [множеству] <числу>, отличающимся от небесного равенства, а неравенством разделяющимся в силу большей или меньшей многочисленности (πλείονος αὖ καὶ ἐλάττονος)**. Значит, в каждом таком роде богов будут присутствовать монада и диада, но в высшем они окажутся близкими к единому и тождественности, а в низшем — к множеству и умно́й причине инаковости. Стало быть, единое превосходит все перечисленное. В самом деле, равное всегда состоит из одного и того же числа частей, а не равное — из иного. Следовательно, какая нужда тому, что обособлено и от тождественности, и от сопряженной с ней инаковости, как-то участвовать в равенстве и неравенстве?

В дополнение ко всем перечисленным божественным устроениям давайте рассмотрим также роды душ, вдохновляемых богами и разделяющихся вокруг них. Действительно, в последних божественных выходах за свои пределы появляется первый род душ, единоприродный с богами, коль скоро и на небе, и в подлунной божественные души воспринимают само распределение богов в космосе, о чем в одном месте говорит афинский гость*** [95]. Итак, душевная ширь получает свою характеристику в соответствии с <признаками> времени и проистекающей во времени жизни4*; своеобразие же божественных душ указывает на тот признак, что одно и то же <единое> одновременно моложе и старше самого себя и другого. В самом деле, души, совер-

* См.: Там же, 139e7–140b5.

** См.: Там же, 140b6–d8. Ср.: 149d8–151e2.

*** Ср.: «Законы», 898c1–899d3.

4* См.: «Парменид», 140e1–141d6.

шающие свой путь всегда в одном и том же времени и приводящие начало в соприкосновение с концом, так как они идут к завершению всего своего кругооборота, постоянно становятся моложе и, поскольку этого завершения они достигают, замыкая свой кругооборот в его начале, то делаются старше; при этом все возрасты у них всегда сохраняют тождественную меру времени. <Значит,> помимо названного, в
II,72 них присутствуют тождественность и инаковость: первая обеспечивает временно́е равенство, а вторая — неравенство. Следовательно, единое стоит выше божественных душ и порождает их вместе с богами.

В заключение мы приходим к низшему чину всего устроения лучших <родов>. При этом <бог>, являющийся причиной для всего умопостигаемого вместе взятого, служит также причиной возникновения родов, сопровождающих богов[96], которых в соответствии с тремя частями времени также три *; обособленность <единого> и от них на основании умозрительных построений Парменида вполне очевидна. В самом деле, тому, что потусторонне всякому времени и проходящей во времени жизни, нет никакой нужды быть рабом частного периода времени.

Следовательно, как единая и непознаваемая причина, первое среди всего приводит к появлению всех богов, божественных душ и лучших родов. При этом это первое отнюдь не переплетается со своим потомством и не становится в таком переплетении многим — напротив, оно совершенно внеположно им в своей удивительной простоте и высшем единстве; оно нерасторжимо закладывает во все одновременно выход за свои пределы и тот порядок, в котором этот выход совершается.

Таким образом, Парменид, начав с высшего — с умопостигаемого *наблюдательного пункта* ** первых умны́х богов, достиг в своих рассуждениях именно этой точки, определив в согласии с мерами рождения роды богов и тех, кто соединен с ними и следует за ними; при этом он показал, что единое неизреченным образом всегда обособлено от всех таких родов. Отсюда он вновь восходит к началу ***; описав в этом возвращении всех высших богов (я имею в виду умопостигаемых), он тем не менее обособляет единое и от них. В самом деле, именно в этом обособлении мы могли бы отчетливее всего увидеть превосходство единого и безыскусное отличие его единства от всего остального, коль скоро<, обосновав такое обособление,> мы тем самым доказали бы не только то, что <единое> стоит выше вторых или третьих божест-
II,73 венных устроений, но и то, что оно предшествует даже самим умопо-

* См.: «Парменид», 141d7–e7.
** «Политик», 272e5.
*** См.: Там же, 141e7–142a1.

стигаемым генадам, причем доказали бы мы это так, как подобает простоте их таинственности: не прибегая к многообразным рассуждениям, а обращаясь лишь к непосредственному умозрительному восприятию, ибо именно уму по природе свойственно ведать умопостигаемое [97]. Так вот, Парменид на самом деле проводит именно такое рассмотрение, пренебрегая в его ходе логическими методами, действуя сообразно уму и говоря, что единое потусторонне сущности и единому сущему; ведь в данном случае вовсе не делается логического вывода, основанного на предшествующих умозаключениях, поскольку рассуждение о первых богах было бы бездоказательным, если бы за подтверждением доверия к себе обращалось бы к низшему.

Итак, в то же самое время <Парменид> приходит к тому выводу, что ни сами знания, ни все их орудия не позволяют постигнуть единое в его превосходстве *; он прекрасно заканчивает свою речь, обосновав неизреченность бога, потустороннего всему. В самом деле, единство с непознаваемым существует вслед за познавательными энергиями и непосредственным умозрительным постижением, и Парменид, закончив в этом месте все свое рассуждение, формулирует окончательный вывод первой гипотезы. Он ставит все божественные роды в зависимость от единого и показывает, что само оно единичным образом обособлено от всех них — и от умопостигаемых, и от чувственно воспринимаемых, поскольку не допускает участия в себе и неизреченно гипостазирует те монады, которые уже служат предметом участия. Потому-то и было сказано **, что <первое единое> потусторонне даже тому, которое сочетается с сущностью, а значит, и всему множеству генад, допускающих участие в себе.



* См.: Там же, 142а3–8.

** См.: Наст. соч., II.2, 21.1.–23.12.

Книга III

УМОПОСТИГАЕМЫЕ БОГИ

Содержание книги III

10. Как еще и иконическим путем[1] можно было бы сделать вывод о том, что то первое, которое гипостазировалось из предела и беспредельного, есть сущее; доказательство того, что имеются две пары «предел—беспредельное» и что одна такая пара относится к сущему, а другая предшествует ему.

11. Какова та триада, о которой Сократ в «Филебе» говорит, что она соответствует всякому смешанному.

12. Общее определение первой умопостигаемой триады; о том, как по аналогии с ней возникла вторая.

13. Детальное обсуждение того, какова вторая умопостигаемая триада, опирающаяся на собственное определение смешанного, на то, что участвует в нем, и на то, что характеризует его.

14. Какова третья умопостигаемая триада, что является ее собственным признаком и что выступает предметом сопричастности; заключительное общее рассуждение о делении на три триады.

15. Что в «Тимее» говорится об умопостигаемых триадах; детальное III,3
доказательство того, что живое-в-себе соответствует третьему чину умопостигаемого.

16. Детальное доказательство того, что вечность гипостазировалась в среднем чине умопостигаемого.

17. О том, что единое, в котором пребывает вечность, образует высший чин умопостигаемого.

18. Общее рассмотрение всех умопостигаемых чинов в том виде, в котором оно представлено в «Тимее»; наиболее точное описание их собственных признаков.

19. Учение об умопостигаемых видах, показывающее их своеобразие; почему их четыре; под действием каких причин они гипостазировались.

20. О том, что вывод относительно трех умопостигаемых чинов можно сделать также и на основании рассуждений, приведенных в «Софисте»; о том, что такое «единое сущее», «целое» и «все».

21. Итог того, что было сказано по поводу умопостигаемых триад; доказательство того, что, по мнению Платона, их можно разделить на отца, силу и ум.

22. Почему в «Федре» говорится от том, что все божественное — прекрасное, мудрое и благое; о каких трех стихиях каждого названного признака сообщает Платон и каким образом на их основании можно перейти к единству и раздельности умопостигаемых триад.

23. Почему предметом рассмотрения второй гипотезы «Парменида» является множество богов; как мы построим рассуждение о каждом

<божественном> чине, опираясь лишь на приведенные в этом диалоге логические выводы.

24. Какова, согласно «Пармениду», первая триада <умопостигаемого>; где начинается и где заканчивается ее рассмотрение <в этом диалоге>.

III,4 25. Какова вторая триада <умопостигаемого>; о том, что Парменид начинает рассматривать ее сразу же вслед за предшествующей и до какого места <в диалоге> продолжается ее рассмотрение.

26. Какова третья триада; о том, что Парменид в третьем логическом выводе имеет в виду именно ее.

27. Общее обсуждение трех логических выводов, дающих характеристику трем чинам умопостигаемого; как при их посредстве можно разрешить самые трудные теологические апории.

28. Славословие[2] умопостигаемым богам, в котором воспевается их единство с благом и обособленное наличное бытие.

III,5,5

<Глава 1>

Первая часть
Общие определения, относящиеся к умопостигаемым богам

Вводные замечания: вслед за единичным богом должна располагаться вся совокупность божественных чинов

Итак, вот примерно каково, как мне представляется, теологическое учение Платона, посвященное первому богу, и вот сколь высокое положение по отношению ко всем рассуждениям относительно божественного оно занимает. <Это учение> благочестиво оберегает его неизреченное единство, обособленное от всего, неописуемое для любых познавательных способностей и внеположное всем сущим, и одновременно открывает пути для восхождения к нему, так же как и родовую муку душ, которую они испытывают всегда, когда приближаются к отцу и праотцу всего и в самих себе *возжигают факел* *[3], благодаря которому в первую очередь и соприкасаются с непознаваемым превос-

* «Халдейские оракулы», фр. 126.

ходством единого. Вслед за этой, не допускающей участия в себе, неизреченной и подлинно сверхсущностной причиной, обособленной от всякой сущности, от всякой силы и от всякой энергии, непосредственно III,6
идет рассуждение о богах. В самом деле, чему еще положено соприкасаться с единым, предшествующим генадам, и что еще соединено с единичным богом более, чем многие боги? Давайте же теперь откроем для себя неложное учение Платона о них, призвав самих богов на помощь на пути к свету истины. Прежде чем <заниматься> умозрительным рассмотрением отдельных <божественных чинов>, необходимо обосновать и доказать слушателям, что, следовательно, божественных чинов должно быть именно то число, о котором идет речь во второй гипотезе «Парменида» Платона*.

<Глава 2>

Принципы эманации божественных устроений

[1] Так вот, тем, кто не склонен совершать ошибок, как я полагаю, вполне очевидно, что все последующие выходы за свои пределы, и в первую очередь те, которые относятся к божественным устроениям, совершаются так, что <выходящее за свои пределы> сохраняет подобие собственным началам [4]. Действительно, и природе, и уму, и любой из порождающих причин по самому своему естеству свойственно производить на свет и приводить в соприкосновение с собой подобное самому себе прежде не подобного. Ведь если выход за свои пределы сущих должен совершаться непрерывно и не оставлять ни одного пустого места — причем как среди бестелесного, так и среди тел, — то все выходящее за свои пределы <в> каждой природе с необходимостью совершает такой выход при посредстве подобия. В самом деле, причинно обусловленному никоим образом не положено быть тождественным самому причинствующему, так как последующее рождается именно из-за уменьшения и убыли единства того, что производит его на свет [5]. III,7
Действительно, если бы последующее было тождественным предшествующему, то каждое из них оказалось бы в равной мере тождественным и одно не было бы причиной, а другое — причинно обусловленным. И если в самом своем бытии одно обладает избытком порождающей силы, а другое — недостатком гипостазирующейся, то по своей природе соответствующие предметы будут отграничены друг от друга и порож-

* См.: «Парменид», 142b1–155e3.

дающее будет предшествовать порождаемому; столь отличающимся друг от друга предметам не может быть свойственна тождественность. Если же последующее не будет тождественным предшествующему, то в случае если бы оно оказалось всего лишь иным ему, <первое и второе> не соприкасались бы и ни одно из них не участвовало бы в другом, ибо соприкосновение и участие, разумеется, подразумевают <некую> общность соприкасающихся предметов и симпатию участвующего к тому, в чем оно участвует[6]. И коль скоро <второе> оказывается одновременно и тождественным, и иным <первому>, то если бы оно испытывало недостаток тождественности и потому подчинялось бы противоположной ей силе, в этом случае над выходом сущих за свои пределы единое уже не властвовало бы и каждая из порождающих причин не шла бы впереди последующего в качестве блага. В самом деле, единое выступает как причина вовсе не деления, а дружбы, благо же возвращает порождаемое к собственным причинам. Возвращение же и дружба последующего и предшествующего возникают через подобие, а отнюдь не при посредстве неподобной природы. Следовательно, если единое есть причина всего и если благо оказывается обособленным предметом стремления для всего, то порождения предшествующих причин всегда гипостазируются при посредстве подобия, с тем чтобы существовали и выход за свои пределы в согласии с единым, и возвращение к благу, ибо в отсутствие подобия никоим образом не могло бы иметь места ни возвращение потомства к своим началам, ни его рождение.

[2] Итак, первое положение тем самым можно считать доказанным. Второе, дополняющее первое, которое можно доказать при его посред-
III,8 стве,— это то, что всякая монада с необходимостью производит на свет определенное число, сопоставимое с ней[7]: природа — природное, душа — душевное, а ум — умнóе. Действительно, если все порождающее сперва производит на свет подобное, а уже затем не подобное, что было доказано выше, то, разумеется, всякая причина будет придавать собственному потомству принадлежащие ей самой форму и своеобразие и, прежде чем гипостазировать то, что в выходе за свои пределы прошло более длинный путь и оказалось полностью обособленным от <причинствующей> природы, она будет гипостазировать более близкое ей по своему бытию, соприкасающееся с ней в своем подобии. Следовательно, всякая монада будет гипостазировать множество, поскольку она станет порождать последующее, разделяющееся в соответствии с изначально существующими в ней неявным образом силами[8]. В самом деле, то, что в монаде располагается как единовидное и сплоченное, среди ее потомков будет проявлять себя как разделенное.

И до некоторой степени это подтверждает всеобщая природа, содержащая в себе логосы всех небесных и подлунных вещей в их единстве и распределяющая собственные силы среди происходящих от нее природ, делимых в отношении тел. Ведь природы земли, огня и Луны обладают собственными своеобразием и формой благодаря всеобщей природе[9], действуют вместе с этой природой и тем не менее сохраняют свой собственный удел. Далее, то же самое подтверждает и монада математических чисел, ибо, будучи сама по себе всеми видами чисел в самом первом смысле и сперматически гипостазировав их <в самой себе>, она наделяет теми или иными своими силами выходящие за ее пределы внешние числа. В самом деле, рождающееся не в состоянии воспринять все совокупное превосходство своего прародителя и поэтому необходимо, чтобы появлялась некая сила, порождающая все то, что III,9
<в качестве> причины изначально содержится в <монаде>. Потому вокруг <порождающего> гипостазируется множество, а также число, получившее долю содержащихся в том в совокупности собственных признаков. И, коль скоро, как было сказано выше, подобное всегда ближе к причине, чем не подобное, с одной стороны, будет существовать множество подобных монаде <чисел>, выходящее за ее пределы, а с другой — множество не подобных. Далее, подобное множество есть в раздельности то же самое, чем монада была в нерасторжимости; ведь, коль скоро монада обладает собственной для нее силой и наличным бытием, и во множестве будет присутствовать тот же самый вид наличного бытия, но претерпевший ослабление и подразумевающий собой наличие целого[10].

[3] Вслед за приведенными давайте рассмотрим третье положение: среди выходящего за свои пределы те предметы, которые ближе к причине, производят больше <потомков>[11] и некоторым образом уравниваются по своему объему; те же, которые дальше от нее, порождают их меньшее число и вследствие снижения своей силы изменяют также и свое созидательное рвение. Действительно, если среди выходящего за свои пределы гипостазирующееся первым в большей мере подобно началу, а гипостазирующее наибольшее число предметов по своей сущности и силе подобно тому, что порождает все, разумеется, необходимо, чтобы среди последующего то, что непосредственно соседствует с монадой и обретает свою власть вслед за ней, также распространяло бы собственные созидательные действия на большее число предметов, а то, что в большей мере отделено от собственной первой действующей монады, стало быть, не проявляло бы своих деятельных энергий в равной мере в отношении как всего, так и большей части. Равным образом и то, что гипостазирует наибольшее число предметов, <должно> на-

III,10 ходиться ближе всего к изначальной монаде, и, в свой черед, порождающее большее их число по сравнению с тем, что является причиной меньшего их количества, в большей мере подобно тому, что произвело на свет все, и по своему наличному бытию располагается ближе к нему. В самом деле, то, что находится дальше от первого начала, будет, скорее, не подобно ему и, будучи не подобным, не будет обладать и силой, объемлющей силу подобного, а также энергией, приводящей к порождению большего числа <потомков>. Ведь причина наибольшего числа предметов родственна причине всего и порождающее большее количество <потомков> всегда обладает природой, более близкой к природе начала, нежели то, что порождает меньшее их количество, ибо создание чего-то меньшего означает уменьшение силы, а уменьшение силы — низшее положение по сущности, которое приводит к большей численности вследствие неподобия своей причине и обособленности от первого начала.

[4] В дополнение к сказанному мы дадим еще и то более всего истинное определение, что, следовательно, впереди причин, выступающих предметом сопричастности, среди всеобщего всегда должны стоять причины, не допускающие участия в себе[12]. В самом деле, если нужно, чтобы причина находилась со своими порождениями в таком же соотношении, какое со всей природой сущих образует единое, и чтобы она по своей природе занимала именно такое положение по отношению к последующему, и при этом единое безучастно и в равной мере обособлено от всех сущих, поскольку производит все на свет единичным образом, — то, разумеется, подобает, чтобы любая другая причина, подражая превосходству единого над всем, пребывала обособленной от последующего, а также от выступающего для него предметом сопричастности. С другой стороны, всякая безучастная и первая действующая
III,11 причина, гипостазирующая благодаря самой себе те <причины>, которые уже выступают предметом сопричастности, среди последующего над не подобными самой себе ставит подобные монады. Я имею в виду, например, следующее: единая душа <ставит над> природами многие души[13], а единый ум <располагает превыше> многих душ те умы, которые выступают предметом участия. Действительно, именно в этом смысле самый первый и обособленный род всегда будет занимать положение, аналогичное единому, что же касается последующего, участвующего в том, что родственно причине, то оно будет сохранять аналогию с этой причиной и при посредстве подобия родственному ей соприкасаться с безучастным началом. Следовательно, впереди видов, пребывающих в другом, будут идти те, которые находятся в самих себе, прежде причин, включенных в определенный порядок, будут существовать

обособленные, а прежде монад, выступающих предметом сопричастности, те, которые не допускают участия в себе.

[5] Тем самым доказано также и то, что обособленное порождает включенное в определенный порядок, а не допускающее участия в себе предпосылает собственным потомкам выступающие предметом сопричастности монады; то же, что существует подле самого себя, производит на свет силы, располагающиеся в другом.

<Глава 3>

Единомногость божественного. Множество генад сущего

После того как нами были даны такие определения, давайте проанализируем то, каким образом гипостазировался каждый из божественных родов, и, последовав за самим Платоном, рассмотрим, каковы самые первые и наиболее общие устроения богов. В самом деле, после того как мы проведем такое исследование и выясним для себя этот вопрос, мы, пожалуй, сможем узреть и относящуюся к каждому из таких <устроений> истину.

Так вот, с учетом вышеприведенных аксиом, в то время как начало всего является единой монадой и всякое наличное бытие именно в силу этого и обладает своей ипостасью, нам следует говорить о происхождении от этой <монады> единичного множества и того первого числа, III,12
которое более всего родственно причине. Действительно, если любая другая причина гипостазирует то потомство, которое ей подобно, прежде не подобного, то, разумеется, совершенно необходимо, чтобы единое, когда оно производит на свет следующее за ним, несмотря на то что оно потусторонне подобию и является единым-в-себе, порождало первое выходящее за его пределы описанным выше способом — в согласии со своим единством. В самом деле, разве могло бы единое гипостазировать как-то иначе, не единично? Ведь и природа порождает последующее природно, душа — душевно, а ум — умно́. Следовательно, единое будет причиной для всего в его единстве и выход за его пределы единовиден. Если же производящее все на свет есть само первое единое и выход за его пределы единичен, то, разумеется, необходимо, чтобы возникающее в результате множество состояло из самосовершенных генад, в высшей мере родственных тому, что производит <это множество> на свет[14].

Далее, если всякая монада гипостазирует собственное для нее число, что было показано выше, то, разумеется, и единое тем более порождает

11 Зак. 3700

такое число. Действительно, появляющееся на свет в выходе за свои пределы действительных предметов вследствие преобладания инаковости зачастую оказывается не подобным порождающему; ведь это относится к низшим среди сущих, весьма далеко ушедшим от собственных начал. Что же касается первого числа, то, поскольку это число соприродно единому, оно оказывается единовидным, неизреченным, сверхсущностным и во всем подобным своей причине. В самом деле, та инаковость, которая входит в число первых причин, пока еще не обособляет порождаемое от порождающего и не выделяет его в особый чин, а то движение, которое обусловливает уменьшение причинной силы, пока не
III,13 приводит всеобщее порождение к неподобию и неопределенности; напротив, причина всего, в своей единичности превосходящая всякое движение и деление, располагает божественное число вокруг себя и соединяет со своей простотой. Следовательно, единое прежде самих сущих гипостазирует их генады [15].

С другой стороны, необходимо, чтобы первые сущие при посредстве сочетающихся с ними генад участвовали в первой причине. Действительно, каждое последующее соприкасается с предшествующим через то, что подобно <этому предшествующему>,— например, тела при посредстве заложенной в каждое из них души <соприкасаются> со всеобщей душой, души через умные монады — со всеобщим умом и, разумеется, первые сущие при помощи единичного наличного бытия <соприкасаются> с единым. В самом деле, сущее по своей собственной природе не подобно единому, ибо сущность не может соприкоснуться со сверхсущностным [16] и далека от него; тот же результат получается при сопоставлении того, что нуждается в единстве, привнесенном от другого, с первичным единством. Генады же сущих, гипостазировавшиеся благодаря безучастной и обособленной от всего генаде, уже могут привести сущее в соприкосновение с единым в его возвращении к самому себе. Именно это, как мне кажется, и доказывает Парменид во второй гипотезе *, когда соотносит единое с сущим и умозрительно рассматривает все <логические выводы> как относящиеся к единому, а также показывает, что это единое в выходе за свои пределы соответствует даже низшим чинам. Действительно, прежде подлинного сущего должны были быть гипостазированы его генады. В самом деле, Тимей говорит следующее: «*Не положено было, да и сейчас не положено, чтобы наилучший создавал что-либо другое, за исключением наипрекраснейшего*» **, то есть того, что более всего подобно

* См.: «Парменид», 142b1–155e3. ** «Тимей», 30a6–7.

наилучшему; при этом самым похожим на единое оказывается единичное множество. Ведь демиург Всего, будучи благим, вследствие своей благости гипостазировал все близкое самому себе *; следовательно, ис- III,14
ток всех благ тем более производит на свет и ставит в соответствие сущим благости, по своей природе объединенные с собой.

Итак, бог един и богов много; генада едина и генад, предшествующих сущему, много, благость едина и благостей, следующих за единой, много (благодаря им благ демиургический ум **, а всякий ум божествен: и умной, и умопостигаемый); первое сверхсущностное едино, и сверхсущностных, следующих за единым, много.

<Глава 4>

Множество генад, выступающих в качестве предмета сопричастности для сущих. Боги-генады

А будет ли это множество генад безучастным, как и само единое, или же станет допускать участие в себе сущих и каждая генада окажется словно бы цветом какого-либо сущего, его вершиной и тем центром, вокруг которого будет гипостазировано каждое сущее?

Так вот, если бы эти <генады> были безучастными, то чем они отличались бы от самого единого? (Действительно, каждая из них есть единое и она гипостазировалась благодаря единому в первый черед. Кроме того, почему их большее число по сравнению с первой причиной, при том, что они гипостазировались благодаря ей?) Ведь совершенно необходимо, чтобы последующее, будучи хуже идущего впереди него, уступало производящему его на свет по своему единству и вследствие <принятия> какой-либо добавки лишалось монадической простоты первого. Однако о какой добавке и о какой множественности по сравнению с единым мы будем в состоянии говорить, когда каждый <рассматри- III,15
ваемый предмет> сам по себе является генадой? В самом деле, если бы любая такая генада была единым и многим, то мы, сделав такое допущение, похоже, отнесли бы на ее счет собственный признак сущего. Но коль скоро она есть всего лишь единое, такое же, как единое-в-себе, то почему последнее выступает как обособленная от всего причина, а каждая генада занимает всего лишь второе положение?

Если бы мы сделали такой вывод, то уже не придерживались бы того убеждения, что первое превосходит следующее за ним, а также

* См.: Там же, 29e1–3.

** Ср.: Там же, 29e1.

не смогли бы утверждать, что появляющиеся от него генады обособлены друг от друга или от их единого начала. Кроме того, в этом случае мы не поверили бы самому Пармениду, который, ведя речь о едином, сочетающемся с сущим, доказывает, что у единого имеется столько же частей, сколько их у сущего *, что каждое сущее участвует в едином, а единое всегда сопрягается с сущим, и вообще говорит, что единое второй гипотезы участвует в сущем и служит предметом участия со стороны сущего, хотя при этом участие для каждого из них и будет отнюдь не одинаковым. Действительно, единое участвует в сущем потому, что оно оказывается не просто единым, обособленным от сущего, но тем, которое словно бы освещает *сущность, являющуюся подлинной* **. Сущее же участвует в едином потому, что оно связуется им и наполняется божественным единством, так как уже совершило возвращение к безучастному единому-в-себе. В самом деле, служащие предметом участия монады приводят сущие в соприкосновение с единым, обособленным от всего, точно так же, как соответствующие умы связывают души со всеобщим умом, а души приводят тела в соприкосновение со всеобщей душой. Ведь не подобные роды последующего не в состоянии непосредственно соединиться с причиной, обособленной от их множества, и такое их соприкосновение должно возникать благодаря подобным <родам>, ибо подобное множество, поскольку оно есть множество, образует общность с не подобным, а так как оно по-
III,16 добно предшествующей ему монаде, оно соприродно ей [17]. Итак, поскольку <подобное множество> занимает среднее положение, оно соединено с целым и единым, предшествующим множеству, и в то же время сохраняет в самом себе то, что в выходе за свои пределы прошло более долгий путь и оказалось не подобным соответствующему ему единому; само по себе оно возвращает все к этому <единому>. Именно так все и восходит к первой причине всего: не подобное при посредстве подобного, а подобное — при помощи самого себя. В самом деле, подобие само по себе сводит многое к единому, связует его и возвращает последующее к предшествующим ему монадам. Действительно, само бытие подобного подобным возникает благодаря единому [18]; следовательно, <единое> приводит множество в соприкосновение с тем, выход за пределы чего оно совершило. И то, что есть, существует именно потому, что имеется подобие, которое делает многие предметы однородными, обладающими общими свойствами и дружественными друг другу и единому.

* См.: «Парменид», 142d9–143a3. ** «Федр», 247c7.

Коль скоро нужно не просто рассмотреть множество богов, служащих предметом участия со стороны сущих, на основании умозрительных построений «Парменида», но также описать соответствующую теорию, принадлежащую Сократу, давайте вспомним то, что было написано в «Государстве» *. <Сократ> здесь говорит о том, что исходящий от блага свет дарует качество единства уму и сущим. В самом деле, в этом <диалоге> показано, что благо обособлено от сущего и от сущности точно так же, как Солнце — от видимых предметов; кроме того, среди умопостигаемого присутствует свет <блага>, озаряющий его подобно тому, как среди зримого распространяется <свет Солнца>, который делает его *солнечновидным* **. Действительно, зримые вещи оказываются видимыми и воспринимаемыми зрением именно при посредстве света, располагающегося среди них. Значит, и все умопостигаемые предметы делаются *благовидными* *** вследствие своего участия в свете <блага> и по причине этого света каждое сущее более III,17
всего подобно благу. Итак, если все равно, говорить ли об этом свете или о едином (ибо свет связует умопостигаемое и дарует ему единство потому, что его гипостазирует единое), то божественность, выходящая за пределы первого, как и все множество генад, допускает участие в себе. В этом случае единое оказывается подлинно сверхсущностным, а любой другой бог, поскольку он является именно богом в своем наличном бытии, подобно первому, сверхсущностен, но уже выступает как предмет участия для сущности и сущего.

Следовательно, в ходе приведенного рассуждения у нас получилось, что боги являются генадами, причем такими, которые допускают участие в себе, поскольку они связывают с собой все сущие и при посредстве самих себя приводят то, что следует за ними, в соприкосновение с единым, в равной мере внеположным всему.

<Глава 5>

Участие в божественных генадах, близких к единому, свойственно простым сущим, а в далеких — сложным

Стало быть, поскольку каждый из богов есть генада [19], причем выступающая в качестве предмета участия для какого-либо сущего, то скажем ли мы, что в каждом из них участвует одно и то же сущее,

---

* См.: «Государство», 508d4–509a5.

** Там же, 509a1.

*** Там же, 509a3.

или же что одним причастно большее число <сущих>, а другим — меньшее? И если верно последнее, то участвует ли большее число <сущих> в тех генадах, которые стоят выше, а меньшее — в тех, которые располагаются ниже, или же имеет место обратное? В самом деле, должен существовать определенный порядок следования генад, точно так же, как и чисел, одни из которых, как мы видим, располагаются ближе к началу, а другие — дальше от него, причем первые оказываются более простыми, а вторые — более сложными, и последние будут бо́льшими по количеству, но меньшими по силе.

Впрочем, уже само то, что мы вспомнили о числах,— это просто замечательно. Действительно, если нужно рассматривать порядок следования первых монад по отношению друг к другу и их выход за свои
III,18 пределы в виде сущих как их изображений, то, разумеется, необходимо, чтобы те из них, которые находятся ближе к единому, выступали как предмет участия для более простого по своей сущности, а располагающиеся дальше — для более сложного. В самом деле, лишь тогда будет сохраняться аналогия в сопричастности и в предшествующем всегда будет участвовать предшествующее, а в последующем — последующее. Кроме того, если первое обособлено от всего и не допускает участия в себе, а соприродное наипростейшему и единому в большей мере подобно безучастному, нежели близкое по природе к более разнообразному, многовидному и обладающему бо́льшим количеством сил в сопряженном с ним,— то, разумеется, для любого очевидно, что генады, ближайшие к единому, должны выступать как предмет участия со стороны самых первых и простых сущностей, те же, которые дальше от него, для более сложных, стоящих ниже по своей силе, но по числу и по множеству значительно превосходящих первые. Действительно, вообще говоря, те добавки, которые присутствуют в них, подразумевают отрицание их сил; то же, что ближе к единому, превосходящему все в своей удивительной простоте, оказывается более похожим на него и сочетающимся с более общими причинами сущего. И получается, что, по самому определению силы, имеет место превосходство простоты первых; действительно, то, что оказывается причиной более многочисленной совокупности предметов, по своей силе <в большей мере подобно> причине всего, нежели то, что более разнообразно по сущности. В самом деле, это самое разнообразие словно бы раздробляет и потому уменьшает силу, воплощенную в едином.

Точно так же и среди душ, выступающих в качестве предмета сопричастности, самые первые, божественные, повелевают простыми и
III,19 вечными телами, другие привходят как в простые, так и в материальные тела, а третьи — и в простые, и в материальные, и в сложные. Дей-

ствительно, небесные души начальствуют над простыми телами, по своей ипостаси нематериальными и неизменными, те же, которые повелевают всеми стихиями, одновременно и облачаются в эфирные хитоны, и при их посредстве нисходят во всеобщие стихии, которые в силу своей всеобщности вечны и просты, но вследствие материальности подвержены гибели и рождению, а также соединению с не подобным; третье место занимают души, непосредственно вдыхающие жизнь в световидные вместилища, но при этом облачающиеся в материальные хитоны, состоящие из простых стихий; они изливаются в этих <хитонах> второй жизнью и при их посредстве образуют общность с составными и многоформными телами и потому удостаивают их иного, третьего, участия[20].

Если хочешь, рассмотри еще умные устроения. Первые из них поставлены над всеобщими душами и над наибожественнейшими космическими предметами и надлежащим образом управляют ими. Вторые <начальствуют над> лучшими родами, и среди этих родов непосредственным предметом участия они выступают для архонтов, а уже во второй черед — для частных сущностей. Наконец, третьи повелевают частными душами; в той же мере, в какой они стоят ниже по своей силе, участие в них оказывается более разнообразным и многосложным, нежели участие в предшествующих им.

Итак, если такой способ участия свойствен всем сущим, то, разумеется, необходимо, чтобы те из богов, которые ближе к единому, вступали в более простые уделы сущего, те же, которые в выходе за свои пределы прошли более долгий путь,— в более сложные. В самом деле, именно вследствие подобия им описанные различия свойственны сопричастности, приходящейся на долю последующих родов.

<Глава 6> III,20

О чинах сущего

Давайте вновь коротко скажем о том, что вслед за единым началом всего у нас появились боги как самосовершенные монады; они служат предметом участия для сущих, и при этом одни совершают выход за свои пределы в этих сущих в согласии с более простой сущностью, а другие — в соответствии с более сложной. Так вот, вслед за этим необходимо дать определение тому, сколько имеется чинов сущих и какие <сущие> обладают более простым, а какие — более разнообразным наличным бытием.

Итак, последним среди всех сущих является телесное[21], ибо оно обладает своим бытием и всем совершенством благодаря другой причине, стоящей выше его; оно не имеет ни простоты, ни сложности, ни вечности, ни неподверженности гибели благодаря собственной силе[22]. В самом деле, ничто телесное не будет ни самогипостазирующимся, ни самородным и, наоборот, все таковое, поскольку оно воспринимает в едином причину и следствие, оказывается бестелесным и неделимым на части. Вообще же, то, что является причиной собственного наличного бытия, предоставляет себе также безграничную силу бытия. Ведь никогда не получается так, что оно, *оставив само себя, перестает* * существовать или *покидает пределы* ** собственной ипостаси. Действительно, любой предмет, подверженный гибели, гибнет, когда он разлучается с той силой, которая руководит его бытием, то же, что само предоставляет себе бытие, поскольку оно неотделимо от себя, само по себе обладает вечной сущностью. При этом ни одно тело не служит причиной собственной вечности и потому не будет вечным. В самом деле, все вечное обладает беспредельной силой, тело же, будучи ограниченным, не является причиной беспредельной силы. Ведь подобная сила бестелесна, коль скоро <такова> любая сила; это явствует также из того, что † бóльшие † силы повсеместны, а ни одно тело не может как целое находиться повсюду[23]. Итак, коль скоро ни одно из тел не предоставляет себе силы — ни рассматриваемой бесконечной, ни даже ограниченной, а самогипостазирующееся дарует себе силу бытия, причем, разумеется, вечного, значит, ни одно из тел не будет чем-то самогипостазирующимся.

Откуда же у тел появляется бытие и чему по природе свойственно быть непосредственным хорегом последнего? Не скажем ли мы, что подобной причиной для тел будет прежде всего то, что благодаря своему присутствию делает их природу более совершенной, чем у другого среди того, что принадлежит к одному с ними роду? Вероятно, это ясно любому; ведь тому, что предоставляет совершенство, свойственно также образовывать сущность последующего, коль скоро само совершенство есть совершенство сущности. Так в чем же, скажем мы, должны участвовать тела, чтобы оказаться лучшими, нежели не участвующие? Очевидно, в душе, ибо, как мы утверждаем, *одушевленное совершеннее неодушевленного* ***. Следовательно, душа есть то, что будет пер-

* «Федр», 245c8.

** «Тимей», 50b8.

*** *Аристотель.* О рождении животных, 731b29. Ср.: «Законы», 931d9 и далее; «Политик», 261b7 и далее.

вым потусторонним телам, и потому всеобщее небо, как и все телесное, необходимо считать вместилищем души.

Итак, мы обнаружили два чина сущих: телесный и душевный, стоящий выше первого; при этом тела участвуют в душе. Что же касается самой души, то есть ли она нечто тождественное уму или также иное? Так вот, подобно тому как совершенно то тело, которое участвует в душе, точно так же совершенна та душа, которая причастна уму. И в душе, которая способна жить в согласии с разумом, участвуют далеко
не все <тела>, в уме же и в умнóм сиянии — все те <души>, которые III,22
обладают каким-либо знанием. Душа совершает свои действия во времени, а ум — в вечности: он сочетает в себе сущность и покоящуюся энергию. Далее, отнюдь не любой душе по природе свойственно сохранять свое совершенство непоколебимым и неизбывным, а всякий ум всегда оказывается совершенным и владеющим неистощимой силой собственного блаженства. Следовательно, умной род по сущности потусторонен душевному, поскольку он не оставляет ни во всеобщем, ни в частном никаких лазеек для природы зла, в то время как душевный, во всеобщем будучи чистым, в частном выходит за границы собственного блаженства[24].

Что же, самое первое среди сущих есть ум? Скорее всего, впереди ума идет вся ширь жизни. В самом, деле, душа существует как живое-в-себе, поскольку руководит собственной жизнью, и ум также оказывается наилучшей, самой совершенной и, как мы сказали, вечной жизнью. Однако жизнь ума в каком-то смысле будет умнóй — смешанной из умнóго и жизненного своеобразия, и должна существовать также жизнь-в-себе. Так разве не будет жизнь чем-то лучшим, нежели ум? Действительно, если в уме участвуют только сущие, способные к познанию, а в жизни — даже те, которые лишены знания (ибо мы говорим, что растения также живут *), то, разумеется, необходимо, чтобы жизнь оказалась потусторонней уму, поскольку она является причиной и сияет своими дарами для большего числа <сущих>, нежели ум.

И что, уж не жизнь ли — самое первое сущее и не будет ли слово
«жить» означать то же самое, что и «быть»? Разумеется, это невоз- III,23
можно; действительно, если бы жизнь была первым сущим, и бытие живым и бытие сущим оказались бы тождественными, и определение их обоих было бы одно и то же, то все, участвующее в жизни, было бы причастно сущему, а все, причастное бытию, оказалось бы <при-

---

* Ср.: «Феаг», 121b1–3; *Плотин.* Эннеады, VI.7.11.8–10; *Аристотель.* О душе, 410b23.

частным> жизни. В самом деле, если бы <бытие и жизнь> были бы тождественными, то все в равной мере участвовало бы и в бытии, и в жизни; однако все живые существа обладают сущностью и сущим, сущие же, напротив, зачастую лишены жизни. Следовательно, сущее предшествует самой первой жизни, ибо более общее — то, что служит причиной большего числа предметов,— ближе к единому, что было доказано выше.

Итак, душа есть то, что находится непосредственно над телами, ум потусторонен жизни, жизнь — это нечто более почтенное, чем ум, сущее же (<я имею в виду> первое) располагается выше всего. Все то, что участвует в душе, тем более причастно уму, но при этом отнюдь не всему тому, что вкушает от умнóго творения, по природе свойственно участвовать в душе. В самом деле, душе причастны лишь разумные живые существа, коль скоро мы утверждаем, что подлинной душой является лишь душа разумная. Действительно, <Платон> в «Государстве» говорит, что основное занятие души есть рассуждение и рассмотрение сущих*; при этом, как написано в «Федре», *всякая душа бессмертна***, несмотря на то что в «Тимее» неразумная душа по воле демиурга оказывается смертной***. И, вообще, имеется множество свидетельств того, что Платон считает лишь разумную душу душой <как таковой>, а все остальные души — только ее призраками и душами в той мере, в какой они являются умны́ми и жизненными и наряду со всем порождают телесные жизни. Что же касается ума, то мы согласимся с тем, что в нем участвуют не только разумные живые существа, но и все те другие, которые обладают познавательной си-
III,24 лой,— я имею в виду фантазию, память и ощущение. В самом деле, Сократ в «Филебе» относит все перечисленное к умнóй последовательности, ибо, противопоставляя жизнь, проводимую в удовольствиях, и ум, он сравнивает с неразумной жизнью не только разумную, но и связанную со знанием вообще[4*]; при этом всякое знание есть потомок ума, подобно тому как любой логос — это образ души[25]. Далее, все, участвующее в уме, тем более причастно жизни — более или менее отчетливой; с другой стороны, отнюдь не все живущее причастно умнóй силе. Например, растения — это, как утверждает Тимей, живые существа, но им не присуще ни ощущение, ни фантазия[5*], <они имеются у них> разве что в том смысле, в котором применительно к ним можно

* См.: «Государство», 353d3–5.
** «Федр», 245c5.
*** Ср.: «Тимей», 41d1–3; 61c7–8; 69c7–8; e4.
4* См.: «Филеб», 21b6–c8.
5* См. «Тимей», 77b1–6.

было бы говорить о врожденном чувстве (συναίσθησις)[26] удовольствия и печали. И, вообще, силы влечения во всех случаях оказываются жизнями, подобиями всеобщей жизни и низшими созидательными усилиями, несмотря на то что сами по себе они лишены ума и не участвуют в познавательной силе; вследствие этого сами по себе они оказываются несоразмерными и неопределенными, так как отлучены от любого знания. Тем не менее все живые существа восприемлют ту или иную частицу сущего так, как это положено каждому по его природе, хотя отнюдь не любому сущему свойственно на равных основаниях участвовать в жизни. В самом деле, мы утверждаем, что даже низшие тела перенимают у бытия все качества и свойства, а значит, и способность к последнему созиданию, но при этом говорим, что им никоим образом не присуща жизнь.

Следовательно, бытие оказывается чем-то более почтенным, нежели жизнь, жизнь — чем ум, а ум — чем душа, если только необходимо, чтобы причина большего числа предметов была предшествующей по своему рождению и занимала положение, более близкое к началу, чем то, что в состоянии произвести на свет и упорядочить меньшее их III,25
количество. Таким образом, Платон вполне справедливо говорит в «Тимее» о том, что душа была гипостазирована умом *, поскольку она по своей природе стоит ниже его. В «Законах» он утверждает, что ум движется наподобие выточенных сфер **; действительно, движущееся движется потому, что оно причастно жизни, и подлинная жизнь есть не что иное, как само движение. Далее, в «Софисте» он выносит сущее за рамки всех общих родов, в том числе и движения. В самом деле, здесь он говорит следующее: «*Сущее по своей собственной природе не покоится и не движется*» ***; не движущееся же и не покоящееся потусторонне вечной жизни.

Далее, в то время как впереди телесной ипостаси располагаются четыре перечисленные причины — сущность, жизнь, ум и душа, последняя участвует в тех из них, которые ей предшествуют, и как собственным своеобразием обладает разумом, умом же, жизнью и сущим она владеет благодаря более почтенным причинам. Потому-то все то, что следует за ней, гипостазируется в четырех отношениях: как соответствующее ей сущее — все, вплоть до тел; как жизнь — все то, о чем говорится как о живущем, вплоть до растений; как ум — все то, что обладает познавательной силой, вплоть до собственно-неразумного; как разум же —

---

* См.: Там же, 36d8–9.

** См.: «Законы», 898a3–b3.

*** «Софист», 250c6–7.

то, что в самом первом смысле участвует в самой <душе>. Ум, находящийся по ту сторону души и являющийся плеромой жизни и сущего, упорядочивает все тремя способами: силой умно́го своеобразия он освещает все познающее; для многого он является хорегом участия в жизни, а для всего того, чему соответствует первое сущее, он руководит сопричастностью сущему. Жизнь, располагающаяся выше ума, как причина стоит впереди тех же самых предметов в двух отношениях: вместе с
III,26 умом она животворит последующее и сама по себе наполняет потоками жизни * все то, чему по природе свойственно жить, а вместе с сущим привносит во все сущность. Сущее же, само первое сущее, потустороннее и внеположное жизни, благодаря самому своему бытию порождает все: все жизни, умы и души; оно единовидно присутствует во всем и от всего обособлено, поскольку гипостазирует все как единая причина. Именно поэтому оно более всего похоже на единое и в своей всеохватности соединяет все с самой первой его причиной, благодаря которой гипостазировались все сущие и не-сущее, целые и части, виды и лишенности их,— даже тому, что еще не участвует в сущем, разумеется, необходимо быть причастным единому.

Доказывая применительно к всесовершенному сущему именно это, как мне кажется, элейский гость в «Софисте» и убеждает нас в том, что в его пределах располагаются сущее, жизнь, ум и душа **. В самом деле, он говорит следующее: если подлинное сущее священно и почтенно, то оно является первым умом, ибо ему, *священному и святому*, не положено *покоиться, не имея ума* ***. Если же во всесовершенном сущем присутствует ум, то он, разумеется, движется, так как не может гипостазироваться в отсутствие движения и покоя. А раз ум движется и покоится, то в сущем присутствуют жизнь и движение. Итак, на основании этих рассуждений можно сделать вывод о трех действительных предметах: о сущем, о жизни и об уме. Однако при их посредстве можно указать также и на душу. В самом деле, как утверждает <Платон>, необходимо, чтобы жизнь и ум, которые в высших чинах существовали самостоятельно, присутствовали и в душе, ибо любая душа есть плерома жизни и ума, поскольку она причастна им обоим; доказывая это, элейский гость добавляет: «*Однако мы говорим, что оба*
III,27 *они в нем пребывают; так не станем ли мы утверждать, что оно обладает ими в душе?*» 4* Действительно, обладание, как кое-кто по-

---

* См.: «Халдейские оракулы», фр. 65; 66.

** См.: «Софист», 248e6–249a2.

*** Там же, 249a1–2.

4* Там же, 249a6–7.

рой говорит, следует за бытием[27] и душа участвует в том и другом<, в уме и жизни,> в согласии с собственным своеобразием: разумовидность своего наличного бытия она смешивает с умно́й <и> жизненной силами. При этом ум и жизнь гипостазируются прежде души: первый как одновременно движущийся и покоящийся, а вторая — как сами движение и покой. Эти четыре монады (душу, ум, жизнь и сущее) Платон воспевает не только здесь, но и во многих других диалогах. И, подобно тому как в душе все существует в сопричастности, точно так же в уме располагается то, что предшествует ему, а в жизни — то, что идет впереди нее; действительно, мы утверждаем, что имеется жизнь (при этом разве могла бы идти речь о ее пребывании в пределах сущего, если бы она, в согласии со своей тождественностью, не участвовала бы в нем?), а также что ум существует и живет, поскольку движется и является частью сущего. Итак, последующее участвует в тех монадах, которые имеют больший охват. Однако впереди тех сущих, которые выступают предметом сопричастности, как было доказано выше, всегда должны располагаться причины, не допускающие участия в себе, каковое положение сохраняет подобие сущих единому. Таким образом, первое сущее безучастно, а первая жизнь участвует в сущем, но при этом не допускает участия в себе в силу своей обособленности от ума; <первый> ум образуется из сущего и жизни и не допускает участия в себе душ и всего того, что следует за ним; при этом он повелевает душой, поскольку озаряет ее участием в жизни и сущем. В свой черед безучастная <душа> идет впереди тел; следовательно, таков последний чин сущих, который образуют тела: небесные непосредственно, а под- III,28
лунные со включением неких материальных придатков[28].

Итак, вот каков выход сущих за свои пределы: проходя стадии жизни, ума и души, он достигает своего завершения в телесной природе. И, коль скоро необходимо, чтобы сверхсущностные генады богов, гипостазировавшиеся благодаря безучастной причине всего, выступали в качестве предмета участия для первых, промежуточных или последних устроений сущего, что было доказано выше, то ясно, что одни такие устроения обожествляют ту часть сущих, которая не допускает участия в себе, другие — жизнь, третьи — ум, а четвертые — душу, и что пятые освещают тела. Последним <божественным генадам> причастны не только тела, но и душа, ум, жизнь и сущность (ибо ум, <располагающийся> в самом себе*, есть плерома жизни и сущего); от тех <генад>, которые располагаются выше вот этого космоса, зависят ум и

* См.: «Парменид», 145b6.

душевная сила, изначально существующая благодаря уму; тем <генадам>, которые превышают такую <силу>, соответствует безучастный и умной ум; потусторонним <ему> — первая, безучастная, жизнь; высшим — само первое сущее, наибожественнейшее среди сущих. По этой причине Парменид и рассматривает всеобщие устроения богов, начав отсюда — с единого сущего *.

Глава 7

Вторая часть
Предел, беспредельное и смешанное как начала сущих

Исходные определения, относящиеся к сверхсущностному началу всего

После того как нами были даны такие предварительные определения, давайте поведем речь о божественных устроениях, начав с высше-
III,29 го — единого, и рассмотрим всеобщие чины богов, следуя в этом за <самим> Платоном. Сперва мы будем рассматривать каждый такой чин на основании тех неоспоримых умозаключений, которые приводятся в других диалогах, а вслед за тем станем связывать и сравнивать логические выводы «Парменида» с божественными выходами за свои пределы, соотнося при этом первые из таких выводов с первым выходами за свои пределы, а последние — с последними.

Итак, нам следует вновь обратиться к мистическому учению о едином, с тем чтобы, пройдя *по этому пути* **, воспеть на основании первого начала вторые и третьи среди всеобщих <божественных устроений>. Так вот, прежде всех сущих, как и прежде самих богов, производящих эти сущие на свет, была гипостазирована единая, обособленная и безучастная причина, неизреченная и не произносимая ни в какой речи, непознаваемая и не воспринимаемая любым знанием, породившая все из себя и неизреченно предшествующая всему, возвращающая его к себе и оказывающаяся наилучшей целью для него. Эту причину, подлинно и обособленно внеположную всему и единично гипостазирующую все генады божественного, а также роды сущего и выходы за свои пределы, Сократ в «Государстве» называет благом *** и на основании ее аналогии с Солнцем выявляет ее удивительное и

* См.: «Парменид», 142d1 и далее.
** «Государство», 435a4.
*** См.: Там же, 506e1; 508b13.

непознаваемое превосходство над всем умопостигаемым *. Далее, Парменид именует <эту причину> единым и при помощи апофатических суждений описывает обособленное и неизреченное наличное бытие этого единого, которое является причиной всего **. В письме к Дионисию речь ведется с использованием иносказаний: *вокруг* <этой причины> *располагается все*; она воспевается как *причина всего прекрасного* ***. III,30 В «Филебе» Сократ прославляет <эту причину> как то, что гипостазировало все, поскольку она оказывается причиной всякой божественности [4*], ибо своим бытием богами все боги обладают благодаря первому богу [29].

Итак, будет ли положено называть <эту причину> истоком божественности, царем всего, генадой всех генад, порождающей благостью истины или обособленным от всего перечисленного наличным бытием, потусторонним всем причинам — и отеческим, и порождающим, все равно нам следует почитать ее молчанием, а прежде молчания единением, ибо она освещает подобающую нашим душам часть *мистической цели* [5*]. Потому вслед за сказанным давайте рассмотрим в своем уме два вида начал, возникающих вслед за <первым>. Действительно, что еще с необходимостью располагается вслед за единством всеобщей божественности, как не диада начал?

<Глава 8>

Учение о пределе и беспредельном как о двух началах, следующих за единым

Давайте вслед за рассуждением о первом <начале> рассмотрим, каковы те два начала божественных устроений, которые идут за ним; в самом деле, как и в отеческой теологии, Платон после единого располагает два начала.

Итак, в «Филебе» Сократ говорит, что, стало быть, бог — это тот, кто гипостазировал предел и беспредельность и, смешав их, произвел на свет все сущие [6*], поскольку, согласно Филолаю, природа сущих сплетена из ограничивающих и беспредельных предметов [7*]. Стало

* См.: Там же, 506d8–509c4.
** См.: «Парменид», 137c4–142a8.
*** «Письма», 312e2–3.
4* См.: «Филеб», 23c7–d8; 26e1–27c2.
5* *Эсхил*, фр. 387 Nauck.
6* См.: «Филеб», 23c7–d8.
7* См.: *Филолай*, фр. 44b1 Diels–Kranz.

быть, если сущие состоят именно из таких предметов, то ясно, что последние гипостазируются прежде сущих, и если последующее причастно их смешению, то сами они идут впереди всего, не будучи смешанными между собой. Действительно, выход божественного за свои
III,31 пределы начинается отнюдь не с тех их <чинов>, которые соотнесены с низшим или располагаются среди другого, а с обособленных и находящихся в самих себе. Значит, подобно тому, как единое-само-по-себе предшествует объединенному, а *единое, обладающее свойствами* *, занимает второе положение по сравнению с безучастным единством, точно так же, следовательно, и два начала сущих предшествуют как участию, так и смешению в сущих и сами по себе являются причинами всего. В самом деле, необходимо, чтобы, в согласии с подобием единому того, что появляется от него на свет, предел шел впереди ограниченного пределом, а беспредельность — впереди беспредельного. Ведь если бы мы предположили, что сущие располагаются непосредственно после единого, то нигде не смогли бы обнаружить своеобразия единого в чистом виде. Действительно, сущее отнюдь не тождественно единому, но участвует в нем; первое же на самом деле не есть даже единое, ибо оно лучше и единого, о чем мы уже много раз говорили[30]; где же тогда располагается то единое, которое является единым в собственном смысле этого слова и во всех отношениях? Таким образом, имеется некое единое, предшествующее сущему, которое его гипостазирует и является его непосредственной причиной, коль скоро то, что ему предшествует, потусторонне единству и причинности, ибо оно никак не соотнесено со всем и не допускает участия в себе в силу своей обособленности. Однако если данное единое является причиной сущих, гипостазирующей его, то в нем будет присутствовать также сила, порождающая сущее. В самом деле, все то, что производит на свет, порождает благодаря собственной силе, обладающей ипостасью, промежуточную между производящим на свет и возникающим, которая для одного из них оказывается выходом за свои пределы и словно бы его обращенностью вовне, а для другого выступает как предшествующая порождающая причина. Действительно, сущее, появляющееся на свет от единого, которое будет уже не единым-в-себе, а чем-то, имеющим облик единого, выходит за его пределы благодаря той силе, которая
III,32 порождает его и выводит за рамки единого, и таинственным единством оно обладает вследствие наличного бытия единого. Стало быть, именно рассматриваемое единое, идущее впереди силы и первым гипостазиро-

* «Софист», 245b7–8.

вавшееся благодаря безучастной и непознаваемой причине всего, Сократ в «Филебе» называет пределом, а саму силу, порождающую сущее,— беспредельностью. Здесь он говорит: «*Мы утверждали, что бог указывает то на предел сущих, то на беспредельное*» *[31].

Итак, первый, единичный, бог именуется богом самим по себе, без какой-либо другой добавки, именно потому, что в каждом из последующих богов участвует сущее и такие боги владеют сущим, сопряженным с ними, и лишь первый бог обособлен от всех сущих, будучи определен как одно только само неизреченное, единичное и сверхсущностное. Что же касается предела и беспредельности сущих, то они и позволяют проявиться непознаваемой и безучастной причине: предел оказывается причиной устойчивой, единовидной и связующей божественности, а беспредельность — той, которая уже в состоянии выйти за свои пределы в виде всего и развернуться во множественности; вообще же, <беспредельность> свыше повелевает всяким порождающим устроением. В самом деле, любое единство, целостность и общность сущих, как и все божественные меры первого предела, являются обособленными и в результате всякое деление, порождающее творчество и выход за свои пределы в виде множества существуют благодаря этой изначальной беспредельности. Таким образом, каждый раз, когда мы станем утверждать, что любое божественное одновременно и пребывает и выходит за свои пределы, мы будем соглашаться с тем, что оно устойчиво пребывает как предел, а выходит за свои рамки как беспредельность, а также с тем, что оно содержит в себе и единое и множество, и одно зависит от начала, соответствующего пределу, а другое — от беспредельности. Короче говоря, во всякой антитезе, от- III,33
носящейся к божественным родам, лучшее мы будем возводить к пределу, а худшее — к беспредельности.

Благодаря этим двум началам все — вплоть до низшего — обладает выходом за свои пределы в бытии. Например, сама вечность участвует одновременно и в пределе, и в беспредельности: поскольку она является умопостигаемой мерой, <она причастна> пределу, а так как оказывается причиной неисчерпаемой силы в бытии, принимает участие в беспредельности. И ум, поскольку он будет единовидным и общим, а также связующим для парадигматических мер, окажется потомком предела, но так как он станет вечно производить на свет все и, оказавшись во всеобщей вечности хорегом бытия для всего вместе взятого, будет обладать неизбывной силой,— беспредельностью. И душа, поскольку она отме-

* «Филеб», 23c9–10.

12 Зак 3700

ряет собственную жизнь повторными воплощениями и кругооборотами и полагает границу собственным движениям, подчиняется причине предела, а так как она никогда не *прерывает* своего *движения* *, но, наоборот, завершение определенного жизненного кругооборота всегда полагает для нее начало следующему, она относится к чину беспредельности. Что же касается всего вот этого неба, то вследствие его целостности, непрерывности, упорядоченности его круговращений и в меру повторного воплощения оно ограничено пределом, а в своих порождающих силах, в разнообразии очертаний и в неистощимом повторении своих круговых движений оно причастно беспредельности. И конечно, то же самое касается всеобщего становления: по той причине, что все виды в нем определены и постоянно находятся в одном и том же положении, а также вследствие того, что оно всегда совершается по одному и тому же кругу и воспроизводит в нем небесное круговращение, оно имеет облик предела; однако из-за различия между теми существами, которые возникают в каждом случае, а также из-за их нескончаемой изменчивости и большей или меньшей степени участия в видах, оно
III,34 оказывается изображением беспредельности. Далее, любое существо, возникающее в согласии с природой, по своему виду подобно пределу, а по материи — беспредельности. В самом деле, такие существа есть то последнее, что происходит от двух начал, следующих за единым; в этом последнем и завершается их творческий выход за свои пределы. И в применении к последнему и то и другое<, и эйдос и материя,> оказывается единым, однако эйдос, мера и граница материи, будет единым в собственном смысле этого слова, *материя* же, или *все в возможности* **, <именуется единым лишь> в той мере, в какой она гипостазируется благодаря первой силе. Заметим здесь, что первая сила порождает все, сила же материи несовершенна и нуждается в ипостаси всего в действительности.

Следовательно, Сократ вполне справедливо говорил о том, что все сущие образуются из предела и беспредельности ***, и о том, что именно таковы два умопостигаемых начала, которые первыми гипостазирует бог. В самом деле, их соединило, довело до совершенства и позволило им проявиться во всех сущих то единое, которое предшествует первой диаде; и единство всего идет от самого первого, а раздельность двух

* «Федр», 246c6–7.

** *Аристотель*. О душе, 430a10–11. Ср.: Метафизика, 1075b22–23; 1069b23.

*** См.: «Филеб», 23c9–10.

стихий — от двух рассматриваемых первых действующих причин, и через них она восходит к неизреченному и непознаваемому началу.

Глава 9

Третье начало, следующее за единым,— смешанное

Итак, то, каковы, согласно теологии Платона, два начала сущих, появившиеся сразу вслед за единым, на основании только что сказанного вполне очевидно. После этого давайте определим, что же такое возникающее *из этих начал третье* *. Так вот, <Платон> всегда именует его смешанным, поскольку оно образуется из предела и беспредельности[32]. И если предел является пределом сущих, беспре- III,35
дельность — беспредельностью сущих, а то, что содержит в самом себе их сочетание, оказывается самим сущим, о чем сам Сократ говорит совершенно недвусмысленно **, то первое смешанное, разумеется, есть первое сущее и оно образует высший чин сущих, сущее-в-себе, которое будет именно сущим, а не чем-либо другим.

Я говорю так по той причине <...> мы доказывали[33], что первое сущее умопостигаемым образом объемлет все, и в том числе жизнь и ум; в самом деле, жизнь образует триаду так, как это свойственно жизни, а ум — так, как это присуще уму. И эти три момента — сущее, жизнь и ум — присутствуют в каждой такой триаде, но в первом, сущностном, смысле все они представлены лишь в сущем. Действительно, там есть и сущность, и жизнь, и ум; <первая образует> высший чин сущих, жизнь — средний, словно бы центр сущего, и называется и является она при этом умопостигаемой, ум же — низший, и таков умопостигаемый ум. В самом деле, в умопостигаемом присутствует ум, а в уме — умопостигаемое, однако в первом случае ум существует так, как это положено умопостигаемому, в уме же последнее пребывает умны́м образом. И сущность есть некое устойчивое состояние сущего, в котором оно переплетено с первыми началами и еще не разлучено с единым; жизнь — это сущее, выходящее за пределы начал и сращивающееся с беспредельной силой; ум — сущее, возвращающееся к началам, приводящее завершение в соприкосновение с отправной точкой и тем самым замыкающее единый круг умопостигаемого.

Итак, в то время как сущее образует в самом себе триаду — сущностное, жизненное и умно́е — и все <чины этой триады> изначально

* Там же, 27b8.

** См.: Там же, 23c9–10.

III,36 присутствуют в нем сущностным образом, первым среди сущих оказывается то, которое смешано из первых начал; разумеется, я имею в виду сущность. В самом деле, именно сущность-в-себе представляет собой высший чин всех сущих и словно бы их монаду; значит, сущность будет первым среди сущих и в каждом из них сущностное окажется наиболее важным, поскольку оно будет гипостазироваться из очага сущего[34]. Действительно, таково умопостигаемое в собственном смысле этого слова, поскольку познающее есть ум, а жизнь — мышление, и лишь сущее есть <собственно->умопостигаемое. И если все сущее будет смешанным, а сущее-в-себе — сущностью, то последняя окажется смешанным прежде всего остального и будет гипостазироваться третьей после единого. Вот почему Сократ, описывая то, как изменяется сам способ порождения при переходе от двух начал к смешанному, говорит, что *бог у к а з ы в а е т на предел и беспредельное* * (так как они будут генадами, гипостазировавшимися благодаря единому, или словно бы явленностями безучастного первого единства). Что же касается смешанного, то <бог> с о з д а е т его путем смешения первых начал**. И насколько созидание стоит ниже указания, а рождение — ниже явленности, настолько же выход за свои пределы смешанного, разумеется, уступает тому, который принадлежит двум началам.

Итак, смешанное есть умопостигаемая сущность; в первую очередь она гипостазируется тем богом, от которого появились беспредельное и предел, а во вторую — началами, которые следуют за единичным богом (я имею в виду беспредельное и предел). В самом деле, четвертая причина, создающая смешение***, также есть бог. И если бы кто-нибудь предположил наличие какой-то другой причины, то он говорил бы уже не о четвертом, а о пятом4*. Действительно, первым был тот бог, который указал на два начала, вслед за ним идут сами эти начала (предел и беспредельное) и потому смешанное будет четвертым. Итак,
III,37 если бы причина смешения отличалось от первой, божественной, причины, <само смешанное> было бы пятым, а не четвертым, о чем и говорит Сократ. Далее, если, как мы утверждаем, бог есть прежде всего хорег единства для сущего, а смешение начал в ипостаси сущего — это уже само единство, то ясно, что бог выступает как первая его причина. Точно так же и в «Государстве» Сократ со всей определенностью показывает, что благо будет для умопостигаемого причиной сущности и сущего, подобно тому как для <всего> небесного

---

* «Филеб», 23c9–10.
** Ср.: Там же, 26e6–8.
*** См.: Там же, 23d5–8.
4* Ср.: Там же, 23d9–e1.

<причиной его видимости> является Солнце*; так разве нет необходимости в том, чтобы возводить смешанное, первое сущее, к первому богу и утверждать, что выход <сущего> за свои пределы является именно его заслугой? И если демиург в «Тимее» гипостазировал сущность души как таковой из неделимой и делимой по телам <сущностей> или, что то же самое, из предела и беспредельного (ибо предел подобен неделимой сущности, а беспредельное — делимой),— так вот, если демиург смешал сущность души именно из них, а затем прибавил тождественное и иное и уже потом создал всеобщую душу**, то разве мы тем более не должны будем утверждать, что первый бог есть причина первой сущности?

<Таким образом,> как мы и сказали, смешанное появляется не только от начал, следующих за единым, но и от первого <бога>; потому оно оказывается триадическим: первый <его чин> подразумевает участие в неизреченном единстве и во всеобщей ипостаси, от предела оно получает наличное бытие, однородность и устойчивое своеобразие, а от беспредельности — силу и неявную всеохватность. В самом деле, вообще <говоря>, коль скоро <смешанное> есть и единое и не-единое, единое выступает для него как предел, а не-единое — как беспредельное, III,38 смешение же их, как и целостность, берет свое начало от первого. Значит, смешанное оказывается монадой, так как участвует в едином, а также диадой, ибо появилось на свет от двух начал; помимо этого, оно будет триадой, поскольку, как утверждает Сократ, любое смешанное так или иначе обладает вот какими тремя качествами: красотой, истиной и соразмерностью***.

Однако об этом мы поговорим ниже[4*]; а сейчас давайте разберем тот вопрос, в каком смысле первое смешанное есть сущность. Действительно, самое сложное для исследования — это то, что такое первое сущее, поскольку, как в одном месте говорит элейский гость, <в данном случае возникает> затруднение, связанное с тем, что сущее оказывается меньшим, нежели не-сущее[5*]. Итак, необходимо сказать о том, почему сущность образуется из предела и беспредельности. В самом деле, коль скоро предел и беспредельное сверхсущностны, сущность, похоже, образует свою ипостась из того, что сущностью не является. Однако разве могли бы не-сущности образовать сущность? Скорее всего, подобный вопрос возникает во всех тех случаях, когда нечто гипостазируется как смесь чего-то другого; действительно, то, что образуется в

* См.: «Государство», 508b7–8.

** См.: «Тимей», 35a1–3.

*** См.: «Филеб», 64a7–65a6.

4* См.: Наст. соч., III.11.

5* См.: «Софист», 258a11–b3.

результате смешения, отнюдь не тождественно тому, что не входит в состав смеси. Например, душа не есть то же самое, что и те роды, смешав которые, отец произвел ее на свет[*], и счастливая жизнь[**] — не то же, что и жизнь в согласии с умом или жизнь, проводимая в удовольствии, и единое в телах не тождественно своим стихиям. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что первое сущее, не будучи ни пределом, ни беспредельным, гипостазируется из них обоих и оказывается смешанным, несмотря на то что названные сверхсущностные компоненты этой смеси сами по себе не вошли в ее состав, а как таковые, напротив, остались обособленными и лишь в последующих выходах за свои пределы соединились в ипостась сущности. Итак, сущее
III,39 образовалось из них в том смысле, что оно участвует в них: своей однородностью оно обладает благодаря пределу, а способностью к порождению и неявной множественностью вообще — вследствие беспредельности. В самом деле, <смешанное> в неявном виде оказывается всем и потому является причиной всех сущих. Указывая нам именно на это, элейский гость сперва назвал сущее *могущим*[***], как если бы оно гипостазировалось вследствие участия в первой силе и было бы причастным наличному бытию, соответствующему пределу, и силе, связанной с беспредельным; однако ниже он определил сущее как *способность*[4*], поскольку оно производит на свет и порождает все, будучи в равной мере всем. Действительно, именно способность всегда оказывается причиной порождающих выходов за свои пределы и любого множества: скрытая сила будет причиной неявного множества, та же, которая уже выказывает себя в виде энергии,— совершенного.

Я полагаю, что по этой самой причине все сущее и всякая сущность обладают соприродными им силами, так как участвуют в беспредельности: они обретают наличное бытие благодаря пределу, а силу — от беспредельного[35]. И сущее есть не что иное, как монада многих сил и множественное наличное бытие; следовательно, оно будет *единым многим*[5*]. Однако в предшествующем многое пребывает в неявном виде и в нерасторжимости, а в последующем — в раздельности, ибо, чем ближе сущее к единому, тем более скрыто множество, и потому сущее получает свое определение лишь как единство. Именно это, как мне кажется, и имеют в виду Плотин и его последователи[36], часто доказывающие, что сущее состоит из эйдоса и умопостигаемой материи[6*] и что эйдос аналогичен единому и наличному бытию, а сила —

* См.: «Тимей», 35a1–8.

** Ср.: «Филеб», 11d6.

*** «Софист», 247d8.

4* Там же, 247e3–4.

5* «Парменид», 144e5.

6* См.: *Плотин*. Эннеады, II.4.2.5.

материи. И если бы они так и говорили, то были бы совершенно правы; III,40 однако поскольку они соотносят с умопостигаемой сущностью некую бесформенную, безвидную и неопределенную природу, то, как мне представляется, погрешают против Платоновой мысли[37]. Действительно, беспредельное есть не материя предела, а сила, предел же — вовсе не эйдос беспредельного, а наличное бытие; сущее состоит из них обоих, так как оно не только покоится в едином, но также восприемлет множество генад и сил, смешанных в единую сущность.

<Глава 10>

Смешанное и становление.
Двойственность предела и беспредельного

Итак, вот почему первое сущее было названо Платоном смешанным*; как образ сущего, становление также оказывается чем-то смешанным из предела и беспредельного. И беспредельное в нем будет несовершенной силой, а предел — эйдосом и формой такой силы. Мы полагаем, что такая сила есть материя потому, что она не существует в бытии как энергия и нуждается в том, чтобы быть определенной чем-то другим; что же касается силы сущего, то она порождает энергии, производит из самой себя на свет все сущие и определяет наличие среди них совершенных сил, и потому мы утверждаем, что ее уже не следует называть материей. В самом деле, ее совершенству неподобным образом подражает сила, соответствующая материи, которая сделалась несовершенной, а также множеством и попыталась в возможности воспроизвести родовую муку множества в той силе. И точно так же соответствующий эйдос в низшем чине подражает пределу, поскольку он ограничивает материю и полагает предел ее беспредельности, но при этом сам становится множественным, разделяется в материи на части[38] и вновь смешивается с лишенностью, свойственной материи, хотя как *вечно возникающее и гибнущее*** и уподобляется высшему III,41 единству наличного бытия сущего. Действительно, <предел и беспредельное> среди первых <сущих> подразумевают превосходство, а среди последних — недостаток. В самом деле, первое сущее есть смешанное из предела и беспредельности, обособленное от жизни и выступающее как ее причина; то же <сущее>, которое образуется из первого среди эйдосов и первой материи, по своей природе безжизненно, так

* См.: «Филеб», 25b5; 27b8. ** «Тимей», 28a3.

как обладает жизнью лишь в возможности. Ведь в первом случае порождающее предшествует порождаемому и совершенное гипостазируется прежде несовершенного, а во втором существующее в возможности идет впереди имеющегося в действительности и к нему добавляются некие причины, сопутствующие тому, что возникает из него. Как я полагаю, подобное должно происходить потому, что дары первых начал предназначены даже для низшего и порождают не только то, что вполне совершенно по своей ипостаси, но и несовершенное.

Поэтому смешанное является причиной становления и той природы, которая пребывает здесь<, в нашем мире,> в смешении; что же касается предела и беспредельного, идущих впереди сущего, то они оказываются причинами не только самой такой природы, но и ее стихий, причиной которых смешанное уже не будет — хотя бы потому, что оно есть смешанное. В самом деле, предел и беспредельное двойственны: с одной стороны, они обособлены от смешанных предметов, а с другой — входят в их состав. Действительно, как мне представляется, прежде того, что входит в состав какой-либо смеси, всегда должно существовать несмешанное, прежде несовершенного — совершенное, прежде частей — целые, а прежде того, что пребывает в другом,— то,
III,42 что существует само по себе, причем, как полагает Сократ, это относится не только к единому, но и к красоте, к соразмерности и ко всем эйдосам *. Итак, если вторые и третьи роды и виды сущего гипостазировались прежде тех, которые в них участвуют, то разве будем мы утверждать, что предел и беспредельное, каковые соотносятся со всеми сущими, впервые появились уже смешанными? Значит, следует высказать предположение относительно <предела и беспредельного> в не смешанном с сущим и обособленном от него состоянии, а также о том, что сущее возникло одновременно от них и из них: от них потому, что они оказываются предшествующими, а из них потому, что во втором выходе за свои пределы они уже вошли в его состав. О родах сущего также говорится в двух смыслах: одни из них оказываются для сущих демиургическими, а другие будут стихиями природы каждого предмета [39]; действительно, первые <такие роды>, изначально существующие самостоятельно, выступают как созидающие, а вторые, рождающиеся от них, входят в состав каждой вещи.

Итак, пусть никто не удивляется тому, что Сократ в «Филебе» предпосылает смешанное пределу и беспредельности **, а мы, напротив, утверждаем, что предел и беспредельное обособлены от смешан-

* Ср.: «Филеб», 64а7–65а6.

** См.: Там же, 27d1–10.

ного. Ведь и то, и другое двойственно, и одно предшествует сущему, а другое входит в его состав, и одно выступает как порождающее, а другое — как стихии смешанных предметов. Таковы и предел и беспредельное смешанной жизни, поскольку они оказываются стихиями всеобщего счастья. Именно по этой причине каждое из них всегда нуждается в другом и предметом стремления не является ни ум сам по себе, ни совершенное удовольствие,— напротив, благо с необходимостью подразумевает все свои составляющие: *вожделенность, самодовление* и *совершенство* *. Таким образом, предел и беспредельное сами по себе в своей обособленности предшествуют смешанному в качестве его причин, те же предел и беспредельное, которые входят в состав смешанного, менее совершенны, чем сама смесь.

Глава 11 III,43

Триада «красота, истина и соразмерность», соответствующая всякому смешанному

Таким образом, то, из чего <состоит> смешанное, на основании сказанного вполне очевидно. Теперь необходимо поговорить о той триаде, которая ему соответствует. Итак, всякая смесь, образовавшаяся правильно, как говорит Сократ, должна обладать вот какими свойствами: *красотой, истиной и соразмерностью* **. Действительно, правильность смеси предоставляет отнюдь не какое-либо привходящее безобразие, поскольку оно оказывается причиной ошибочности и беспорядочной обманчивости; и если истинность порой будет отделена от чистого, входящего в состав сущего, то смешение не сможет возникнуть, напротив, все тогда исполнится призрачностью и не-сущим; без соразмерности же не будет существовать общности и гармоничного сочетания стихий. Стало быть, необходимо, чтобы соразмерность обусловливала единство смешивающихся предметов и их подобающую общность, истина подразумевала бы их чистоту, а красота — упорядоченность; все перечисленное делает целое достойным любви. В самом деле, каждая стихия занимает в смеси подобающее ей положение и сами стихии, как и то, что их них образуется, оказываются прекрасными.

Итак, именно здесь, в первом смешанном, проявляют себя три перечисленных свойства: соразмерность, истинность и красота. И соразмерность оказывается для смеси причиной бытия сущего единым, ис-

---

* Там же, 20d1–11.

** Там же, 64a7–65a6.

тинность — причиной того, что она на самом деле существует, а красота — причиной ее умопостигаемости. Следовательно, первое сущее будет умопостигаемым, подлинным и в высшей мере единовидным; ум соприкасается с ним вследствие его родства красоте, а каждая <его стихия> участвует в бытии потому, что является <стихией> сущего; III,44 оно оказывается высшим среди сущих, так как соединено с благом. Как мне представляется, божественный Ямвлих, усмотрев в трех перечисленных <свойствах> три причины сущего, потому и дал определение умопостигаемому на основании соразмерности, истины и красоты и при посредстве <данных предикатов> описал в «Платоновской теологии» умопостигаемых богов [40].

И то, почему умопостигаемая ширь существует благодаря всему перечисленному, станет вполне очевидным чуть ниже; ныне же на основании сказанного, разумеется, ясно, почему Сократ, обнаружив данную триаду, сказал, что она располагается в *преддверии блага* *. Действительно, первое сущее в своем единстве с благом участвует в этой триаде: поскольку <единое> оказывается *мерой* ** сущих, <такое сущее> само становится соразмерным; поскольку <единое> предшествует сущему, <такое сущее> гипостазируется как подлинное; поскольку <единое> есть благо и нечто вожделенное, <такое сущее> оказывается прекрасным-в-себе. Стало быть, именно здесь располагается первая красота и потому единое оказывается причиной не только благого, но и прекрасного, как об этом говорит Платон в «Письмах» ***. Впрочем, такая красота существует неявным образом, поскольку рассматриваемое устроение единовидно содержит в себе все, так как первым гипостазируется благодаря началам. О том же, где и как оно появляется, мы поговорим чуть ниже.

Глава 12

Общее определение первой умопостигаемой триады.
Вторая умопостигаемая триада

Вот какова, согласно Сократу в «Филебе», первая триада умопостигаемых <богов>: предел, беспредельное, <смешанное>. Среди перечисленного предел есть бог, появившийся в высшем чине умопости-
III,45 гаемого благодаря безучастному и самому первому богу; он измеряет

* «Филеб», 64c1.
** «Законы», 716c4.
*** См.: «Письма», 312e2–3.

и определяет все, а также гипостазирует весь отеческий, хранительный и чистый род богов. Беспредельное — это неизбывная сила данного бога, приводящая к появлению всех порождающих устроений, а также всей беспредельности — предсущностной, сущностной и соотносящейся с последней материей. Что же касается смешанного, то оно есть самое первое и высшее устроение богов, таинственным образом вобравшее в себя все возникшее благодаря хранительной умопостигаемой триаде, единичным образом содержащее в себе причину всего сущего и в самом себе обосновавшее среди первых умопостигаемых <богов> его высший чин, обособленный от всего.

Вслед за этой триадой, которая первой гипостазировалась благодаря единому и соединена с ним, нам следует воспеть вторую триаду, происходящую от первой, которую образуют чины, аналогичные <входящим в состав> предшествующей. В самом деле, в ее рамках сущее с необходимостью оказывается участвующим, а единое выступает как предмет участия, и соответствующее второе единое порождает второе сущее, ибо божественность, служащая предметом участия, всегда гипостазирует вокруг себя то, что в ней участвует. Например, всеобщие души вместе с собственными причинами гипостазируют тела, а частные в сотрудничестве с богами порождают неразумные <души>; стало быть, тем более и боги вместе с единым производят на свет все. Значит, подобно тому как первая из генад порождает высший чин сущего, точно так же и средняя <генада> гипостазирует средний <его чин>. Все порождающее и все созидающее или производящее на свет обладают силой, позволяющей возникать порождаемому, благодаря которой оно и производит на свет, наделяет силой и связует то, что появляется от него. Следовательно, существует вторая триада, явленность которой III,46
аналогична явленности первой, и высший ее чин есть то, что мы называем единым, божественностью и наличным бытием, средний — то, что мы именуем силой, а низший — то, что, как мы утверждаем, есть второе сущее, то есть умопостигаемая жизнь. Действительно, в умопостигаемом, как было сказано выше, присутствует все: бытие, жизнь и мышление. Первое есть все в качестве причины, причем таинственным образом (о чем мы уже много раз говорили), вторая предвосхищает множество и выходит за пределы единства сущего к явленности, третье же — это все умопостигаемое множество и устроение умопостигаемых видов. В самом деле, виды обладают своей ипостасью в низшем чине умопостигаемого, так как им необходимо впервые обрести свое бытие и явленность в уме.

Итак, если сущее при первом смешении пребывает в обособленности, а за свои пределы выходит и рождается от монады как двойст-

венное, то ему будет соответствовать движение; и, поскольку имеет место движение, с необходимостью будет существовать умопостигаемая жизнь. Действительно, движение всегда оказывается своего рода жизнью; потому-то кое-кто и называет движение самих материальных тел жизнью *[41]. Стало быть, пусть первый чин рассматриваемой второй триады будет именоваться пределом, второй — беспредельным, а третий — жизнью. В самом деле, вторая триада есть бог, обладающий порождающей силой, являющий вслед за самим собой и вокруг самого себя второе сущее.

III,47

Глава 13

Составляющие второй умопостигаемой триады

Впрочем, в этом <вторая> триада аналогична первой и потому необходимо сделать логический вывод относительно ее своеобразия. Ведь, в то время как первая триада есть все, *но умопостигаемым образом* **, единично и пределовидно (как я мог бы сказать на языке, свойственном платонизму), вторая в свой черед оказывается всем, но жизненным образом и беспредельновидно (как я мог бы выразиться, следуя языку, принятому у философов); точно так же третья появляется на свет в согласии со своеобразием смешанного. Действительно, как это и положено при выходе за свои пределы вширь, смешанное появляется в третий черед, точно так же, как при нисхождении умопостигаемого вглубь третья триада занимает по отношению к высшим положение, подобное смешанному. Итак, средняя триада есть все, но свою характеристику она получает на основании беспредельности. В самом деле, вслед за первым началом существуют еще три, которые в совокупности упорядочивают, в согласии с нашими воззрениями, весь умопостигаемый род богов, и предел обусловливает явленность первой триады, беспредельное — второй, а смешанное — третьей. Стало быть, имеется беспредельная сила, на основании которой получает свою характеристику вторая триада, поскольку, занимая промежуточное положение, она гипостазируется точно так же, как средний чин первой триады. И все <умопостигаемые триады состоят> из всех <рассматриваемых чинов>, ибо любой из таких триад соответствуют предел, беспредельное и смешанное; однако в каждой из них на первое место выходит

* См.: *Аристотель*. Физика, 250b14.

** «Халдейские оракулы», фр. 21.

собственный признак, соответствующий главной в ней монаде, который словно бы прорисовывает связанное с ней умопостигаемое устроение богов. Именно так гипостазировавшаяся средняя триада (я говорю здесь «так» потому, что в ее состав входят все те же самые чины, что и в состав предшествующей ей, но сама она занимает положение III,48 беспредельной силы) связует средний чин умопостигаемых <богов>: она наполняется высшим единством и, в свой черед, наполняет ту триаду, которая следует за ней, умопостигаемыми силами; она отмеряется в однородности благодаря высшей триаде и сама отмеряет собственной силой третью; она пребывает в устойчивом состоянии в первой триаде и обосновывает в себе ту триаду, которая идет за ней. Короче говоря, <данная триада> соотносит с собой центр всего умопостигаемого и обосновывает в себе его единую связность, поскольку делает очевидными таинственность и единовидность первой триады и словно бы воссоединяет умопостигаемое множество третьей, так как охватывает его со всех сторон.

Кроме того, сущее, входящее в состав данной триады, является смешанным, так же как и предшествующее ему; к нему добавляется своеобразие жизни (ибо беспредельность породила в нем жизнь), оно с необходимостью участвует в триаде «соразмерность, истина и красота»; однако первое сущее гипостазируется по преимуществу в соответствии с соразмерностью, превращающей его в единое и приводящей в соприкосновение с благом, а вторая триада соответствует истине (и потому <соответствующее ей сущее> участвует в первом и само является сущим, причем именно подлинным); третья триада выступает как прекрасное, ибо в ее пределах проявляют себя умопостигаемое множество, упорядоченность и первая красота, в связи с чем соответствующее ей сущее оказывается *наипрекраснейшим среди всего мыслимого* *. Однако речь об этом пойдет ниже. Итак, при том, что каждому смешанному соответствует триада, первое более всего связует соразмерность, второе — истина, а третье — красота **. Именно к такому выводу приводит рассуждение божественного Ямвлиха о том, что Платон, следовательно, определяет все умопостигаемое на основании трех данных признаков; в самом деле, все они относятся к любому смешанному, но III,49 в каждом случае соответствующее умопостигаемое гипостазируется собственным для него образом.

Глава 14

О третьей умопостигаемой триаде

Далее, вслед за рассмотренной триадой появляется третья. Действительно, необходимо, чтобы даже низший чин сущего обожествлялся и потому участвовал в умопостигаемой генаде. В самом деле, как говорит Парменид, сущих не больше, чем генад, а генад не больше, чем сущих *, напротив, в каждом выходе за свои пределы сущее участвует в едином **. Коль скоро и вот это Все в каждой своей части управляется душой и умом, следовательно, умопостигаемое в своих первых, промежуточных и последних ипостасях тем более причастно умопостигаемым богам. Стало быть, подобно тому как первая генада, следующая за обособленной причиной, привела к возникновению умопостигаемого сущего, а вторая — к появлению умопостигаемой жизни, точно так же и третья гипостазирует вокруг себя умопостигаемый ум и наполняет его божественным единством, поскольку располагает в промежутке между собой и сущим силу, при посредстве которой наполняет это самое сущее и возвращает его к себе.

Итак, в пределах данной <триады> все умопостигаемое оказывается множеством. Действительно, соответствующее сущее есть умопостигаемым образом все: и ум, и жизнь, и сущность, причем отнюдь не в качестве их причины, каково первое сущее, и не в виде некоего предвосхищения всего, как в случае второго, но уже словно бы в действительности, явно. Именно поэтому оно образует низший чин всего III,50 умопостигаемого. В самом деле, поскольку выход сущих за пределы единого совершается в согласии с подобием, первое такое сущее более всего похоже на единое, второе представляет собой словно бы роды множества и зачин деления, а третье уже являет в самом себе совершенное умопостигаемое множество и эйдос. Далее, в то время как первая триада неявным образом пребывает в виде предела и воплощает в себе всю устойчивость умопостигаемого, а вторая одновременно пребывает и выходит за свои пределы, третья вслед за выходом за свои пределы возвращает низший чин умопостигаемого к его началу и замыкает данное устроение на нем самом, ибо уму более всего свойственны возвращение и тяга к умопостигаемому. И все эти состояния («пребывать», «выходить за свои пределы» и «возвращаться») оказываются единовидными и умопостигаемыми, так как в каждом из них умопостигаемое находится отнюдь не так же, как то, что следует за

* См.: «Парменид», 144e1–3.

** Ср.: Там же, 142e1–2.

<ним. Действительно,> род умопостигаемых богов оказывается единичным, простым, таинственным; он соединил самого себя с единым, предшествующим сущему и потому представляет в явном виде не что иное, как превосходство единого. В самом деле, три рассмотренные триады мистически возвещают о той причине, которая совершенно непознаваема — о первом безучастном боге: первая <подразумевает> неизреченное единство, вторая — превосходство над любыми силами, а третья — окончательное рождение сущих. Ибо, подобно тому как они оказались способными покинуть пределы начала, внеположного единству, силам и всем сущим, точно так же они являют в себе для последующего его удивительное превосходство, поскольку в раздельности перенимают единичную мощь первого, а в умопостигаемости делают очевидной причину, предшествующую умопостигаемому. Действительно, <умопостигаемые> боги, которым свойственна простота, обособленная равным образом от всех божественных устроений, тем не менее не обладают отеческим единством. III,51

Стало быть, поскольку данная триада подразумевает возвращение всего умопостигаемого к первой <причине> и превращение умопостигаемого множества, появившегося в ее рамках, в устойчивое единство всего, первый <ее чин есть> предел, генада и наличное бытие, второй — беспредельность и сила, а третий — смешанное, сущность, жизнь и умопостигаемый ум. В целом эта триада гипостазируется как сущее и является умом первой <триады>; ведь эта самая первая <триада> есть прежде всего умопостигаемый бог, та, которая следует за ней — умопостигаемо-умнóй, а третья — умнóй. Эти три божественности и триадические монады образуют умопостигаемые роды. В самом деле, <такие роды,> в согласии с заключенной в них божественностью, есть монады, коль скоро все остальное — и силы, и сущие — зависит от богов. Триадами же они оказываются в своей обособленной † раздельности †. Действительно, предел, беспредельность и смешанное существуют во всех трех <чинах>, однако в первом все выступает как предел, во втором — как беспредельное, а в третьем — как смешанное, и в первом смешанное будет сущностью, во втором — умопостигаемой жизнью, а в третьем — умопостигаемым умом.

Далее, в этом <чине> впервые появляются виды. В самом деле, различение умопостигаемого уже подразумевает определенную значимость видообразования, потому что именно вид есть к а к о е - т о сущее, а не просто сущее. Итак, первое сущее есть сущее-в-себе, — то, что оказывается именно сущим как таковым, второе — это сила, выходящая за пределы первого сущего, словно бы диада, порождающая множество сущих, но сама множеством пока не становящаяся, а третье — само

множество сущих, ибо в его пределах сущее разделено. Ведь обособ-
III,52 ленной причиной того, что виды гипостазируют по отдельности, оказывается сущее, в раздельности же причиной того, что сущее порождает разом, служат виды, которые именно потому и именуются *видами — парадигмами*[*] сущих, при том, что само сущее есть причина, а вовсе не парадигма всего следующего за ним, ибо только для того, что разделено в своем бытии и обладает различными характерами сущности, причинами оказываются парадигмы. Стало быть, за единым, предшествующим сущим, неявным образом следует единое многое и объединенное, за ним идет разделяющееся и словно бы выглядывающее из единовидности в явленность, последнее же среди умопостигаемого — это разделенное, то, что объемлет умопостигаемое множество.

Глава 15

Третья часть
Умопостигаемые триады в «Тимее»

Живое-в-себе

Вот какие отправные точки для построения теории умопостигаемых триад дал нам Сократ в «Филебе»; однако одними лишь приведенными определениями ограничиваться не следует, напротив, необходимо рассмотреть также посвященную им теологию Платона в том виде, в котором она представлена во всех остальных диалогах, и тем самым указать на их единую истину, соответствующую действительным предметам. Итак, давайте рассмотрим то, что было написано в «Тимее», и последуем за вождем[42], выявившим для нас неизреченное мистическое учение, посвященное соответствующим вопросам; давайте при этом свяжем начало нижеследующих рассуждений с тем, что было сказано в завершение вышеприведенных.

Итак, в «Тимее» Платон, рассматривая то, чем является *парадигма*[**] всего вот этого космоса, обнаружил, что она содержит в себе *все умопостигаемые живые существа*[***], что она *всесовершенна*[4*],
III,53 что она есть *наипрекраснейшее среди мыслимого*[5*], что она *однородна*[6*], а также что она есть умопостигаемое, соответствующее де-

* «Парменид», 132d1–2.
** «Тимей», 28c6; 29b4.
*** Там же, 31a4–5.
4* Там же, 31b1.
5* Там же, 30d1–2.
6* Там же, 31b3.

миургу; кроме того, он назвал ее *живым-в-себе* *, поскольку она является умопостигаемой парадигмой Всего, которое само оказывается чувственно воспринимаемым живым существом **. Так вот, это живое-в-себе, поскольку оно оказывается всесовершенным и наипрекраснейшим среди мыслимого, должно входить в число умопостигаемых устроений. Действительно, если бы подобное умопостигаемое живое существо располагалось в демиурге, то оно оказалось бы скорее умны́м, чем умопостигаемым, а значит, не было бы наипрекраснейшим среди мыслимого, но по красоте и силе оказалось бы вторым после умопостигаемого (так как именно среди умопостигаемых богов находится первая красота) и в его составе были бы представлены не только четыре вида внутрикосмических <живых существ> ***, но и все множество видов (ибо в <демиурге> изначально гипостазированы парадигмы даже атомарных видов, а живое-в-себе предвосхищает лишь умопостигаемую тетраду всех живых существ); кроме того, <демиург> не есть нечто однородное, каково живое-в-себе, входящее в число сущих, напротив, <он действует> наряду с живородящей причиной, вместе с которой гипостазирует последующее, поскольку он<, например,> при порождении душ смешивает в кратере роды сущего[4*]; в самом деле, умопостигаемое живое-в-себе, будучи однородным, оказывается одновременно и творящим, и порождающим, демиург же, поскольку он разделен, представляет собой причину <душ> наряду с кратером.

В силу сказанного, как я и говорил, живое-в-себе обособлено от демиурга и, как его постоянно именует Тимей, является *умопостигаемым*[5*]; поскольку виды в нем пребывают прежде всего в раздельности и поскольку оно оказывается всесовершенным, оно гипостазируется в третьем чине умопостигаемого. В самом деле, ни первое, ни второе сущее не будет всесовершенным, ибо первое потусторонне всякому де- III,54
лению, а второе производит на свет умопостигаемое <множество> и словно бы страдает мукой его родов, но само множеством сущих пока не является. Итак, если ни то ни другое не является множеством, то разве могло бы то или другое быть всесовершенным множеством? Коль скоро <первое множество> соответствует третьей умопостигаемой триаде, что было доказано чуть выше, а живое-в-себе оказывается первой парадигмой (ибо оно содержит в себе все умопостигаемые живые существа и выступает как их однородная парадигма, не образующая пары ни с каким другим началом), то живое-в-себе, разумеется, должно рас-

---

* Там же, 37d1; 39e8.
** Ср.: Там же, 30c2–31a1.
*** См.: Там же, 39e6–40a2.
[4*] См.: Там же, 35a1–8; 41d4–6.
[5*] Там же, 30c7; 31a5; 39e1; 48e6; 51b1 и т. д.

13 Зак 3700

полагаться именно в этом чине. Действительно, либо умопостигаемой парадигмы не будет существовать (однако почему тогда чувственно воспринимаемое станет изображением умопостигаемого и почему умопостигаемые боги окажутся отцами всего?), либо, если она будет иметься, то будет относиться к третьему чину умопостигаемого. В самом деле, те умопостигаемые триады, которые предшествуют рассматриваемой, не всесовершенны (так как обособлены от множественной раздельности), то же, что идет за ней, неоднородно (ибо появляется на свет в паре с другим: мужское — с женским, а демиургическое — с порождающим), а также не является наипрекраснейшим среди мыслимого (ведь красота располагается в умопостигаемом); и лишь живое-в-себе одновременно всесовершенно и однородно. Следовательно, первая парадигма сущих располагается в третьей триаде умопостигаемого.

Глава 16

Вечность

Далее, живое-в-себе вечно. Тимей говорит так: «*Природа <того> живого <существа> вечна*» *; в другом месте он утверждает следующее: «*Парадигма есть сущее во всей вечности*» **. Таким образом,
III,55 если <живое-в-себе> вечно, то оно участвует в вечности; и поскольку участвующее всегда существует после того, в чем оно участвует, то живое-в-себе оказывается вторым после вечности. И если оно есть сущее во всей вечности, оно наполнено всей ее силой; если это так, то оно располагается непосредственно вслед за вечностью, ибо вкушать от причин в их полном объеме свойственно лишь тому, что непосредственно соседствует с ними.

Итак, если вечность соотносится с умопостигаемым живым существом точно так же, как время с чувственно воспринимаемым, и Все ближайшим образом участвует во времени (*ибо последнее возникло вместе с небом* ***), то, разумеется, необходимо, чтобы живое-в-себе первым вкушало от вечности. Стало быть, вечность есть потустороннее первой парадигме, так как именно она отмеряет бытие живого-в-себе, которое измеряется и наполняется от нее вечностностью[43].

В дополнение к сказанному мы утверждаем, что вечность есть причина бессмертия для всего. Следовательно, она есть бессмертное в пер-

* «Тимей», 37d3.
** Там же, 38c1–2.
*** Там же, 38b6.

вом. В самом деле, подобно тому как причиной всего в его бытии оказывается первое сущее, а причиной видообразования становится тот вид, который предшествует всем другим, точно так же причиной вечностности и бессмертия будет само первое бессмертное. <Такого же мнения придерживается> и демонический Аристотель, совершенно правильно называющий вечность *бессмертной и божественной* *, поскольку от нее зависят бытие и жизнь всего. И если первое бессмертное таково не в силу сопричастности, а потому, что оно является причиной бессмертия и вечностности, то оно окажется жизнью, благодаря самой себе обладающей вечным бытием, сверхизобилующей силой вечностности и предоставляющей себя всему остальному в той мере, в какой каждому это свойственно по природе. Действительно, бессмертие гипостазировалось в жизни и вместе с жизнью; именно поэтому Сократ в «Федоне», приведя множество прекрасных доказательств бессмертия III,56
души, говорит следующее: «*Бог же*, любезный Кебет, *и сам эйдос жизни*, тем более *бессмертен*» **. Таким образом, умопостигаемая жизнь, как и бог, связующий эту жизнь, будет обладать бессмертием в самом первом смысле и потому окажется источником всеобщей вечностности; такова вечность. Следовательно, вечность будет обладать своей ипостасью в виде жизни; значит, она располагается в среднем чине умопостигаемого.

Далее, необходимо говорить, что умопостигаемая вечность гипостазируется как одно из трех: либо как сущее, либо как жизнь, либо как умопостигаемый ум. Однако «*сущее по своей природе*,— говорит элейский гость,— *не покоится и не движется*» ***; и [ведь] если таковы сущее во всем и сущность, то тем более таковы умопостигаемая сущность и первое сущее. В самом деле, они есть не что иное, как одна лишь сущность, движение же и покой, как и все остальные роды сущего, появляются уже во вторых и третьих его выходах за свои пределы. Стало быть, первое сущее, как и было сказано, обособлено одновременно и от движения, и от покоя, *вечность* же, согласно «Тимею», *пребывает в едином* [4*], по каковой причине и существует время, в своем движении подражающее умопостигаемому покою вечности. Следовательно, вечность не есть первое сущее. <...> ибо душа также не будет временем, поскольку она движется во всем времени. И вообще, выступающее как предмет участия среди божественных сущих всегда

* *Аристотель*. О небе, 279a27–28.

** «Федон», 106d5–6.

*** «Софист», 250c6–7.

4* «Тимей», 37d6.

располагается выше того, что в нем участвует, вечное же участвует в вечности, подобно тому как временно́е — во времени.

Итак, вечность предшествует уму и следует за сущим; таким образом, она занимает среднее положение во всей шири умопостигаемого. И, подобно тому как живое-в-себе оказывается вечным, вечность есть
III,57 вечное сущее[44]; в самом деле, живое существо участвует в вечности точно так же, как вечность в сущем. Она является причиной вечных бытия, жизни и мышления; она отмеряет сущности, силы и энергии для всего.

<Глава 17>

Единое

В то время как вечность относится к среднему чину умопостигаемого и является словно бы его центром, а живое-в-себе соответствует последнему его чину, более всего явному среди умопостигаемого, что же будет располагаться в первом его чине и какое имя дает Тимей <этому первому>? Итак, он говорит, что, в то время как *вечность пребывает в едином* *, время появляется в согласии с числом и в своем движении уподобляется покою <вечности>, а при посредстве числа — ее устойчивому единству. Что же это за единое, в котором, как говорит Тимей, пребывает вечность? В самом деле, о нем необходимо говорить либо как о едином, соответствующем самой вечности, либо как о том, которое внеположно всему умопостигаемому, либо как о том, которое будет единым первой триады.

И, если бы мы говорили о том, что это безучастное единое, разве могло бы пребывать что-либо в нем, обособленном от всего и не допускающем ни связи, ни общности последующего с собой? Действительно, все то, что пребывает в чем-либо, некоторым образом охватывается со всех сторон тем, в чем, как мы утверждаем, оно пребывает; однако первое единое не может ни охватывать чего бы то ни было сущего, ни сочетаться с ним.

Если бы кто-нибудь выдвинул предположение о том, что единое, в котором, согласно Тимею, пребывает вечность, соответствует самой вечности, то получилось бы, что вечность располагается в самой себе. Однако пребывать в самом себе необходимо тому, что обладает своей ипостасью благодаря тому, что оно находится в предшествующем, ибо

* «Тимей», 37d6.

пребывать в предшествующем для действительных предметов лучше, III,58 нежели располагаться в самих себе, поскольку находиться в лучшем предпочтительнее, чем использовать в качестве своего вместилища худшее. Итак, если вечность располагается в самой себе, то прежде всего на счет чего мы отнесем ее пребывание в предшествующем? Ведь рождение более божественного сущего с необходимостью совершается прежде того, которое относится к менее совершенному.

Таким образом, если вечность не может пребывать ни в самой себе, ни в первом едином, то очевидно, что, в то время как она, согласно Тимею, пребывает в едином, она находится в едином, соответствующем первой триаде, вернее, во всей этой триаде. В самом деле, как мы говорили выше, эта триада есть причина устойчивого пребывания для всех сущих, точно так же, как средняя будет причиной выхода за свои пределы, а третья — возвращения.

Глава 18

Общий обзор всех чинов умопостигаемого, рассмотренных в диалоге «Тимей». Собственные признаки данных чинов

Стало быть, мы показали, что, в согласии с тем учением, которое изложено в «Тимее», имеются три чина умопостигаемого: живое-в-себе, вечность и единое. Благодаря единому, а также вследствие своего устойчивого положения в себе вечность утвердила себя в умопостигаемом царстве; при посредстве вечности живое-в-себе, всегда пребывающее в одном и том же и в тождественном состоянии, определяет собой низший чин умопостигаемых богов. И живое-в-себе, совершившее выход за свои пределы в виде тетрады, зависит от диады, располагающейся в вечности (ибо вечность подразумевает <определение> «всегда», которое дается сущему). Диада же, заключенная в вечности, участвует в умопостигаемой монаде, которую Тимей назвал единым, потому что оно есть монада и начало всей умопостигаемой шири. Действительно, первую триаду, получающую свою характеристику прежде III,59
всего в качестве предела, он вполне справедливо назвал иначе — «*единое*» *, используя при этом данное имя вместо наименования «предел»[45]; промежуточной <триаде> он дал двойное имя — «*вечность*» **, словно бы сплетая в нем два наименования, поскольку данная триада определяется в качестве умопостигаемой силы; третью же

* Там же, 37d6. ** Там же, 37d1.

<триаду> он назвал живым-в-себе, распространив в данном случае на всю триаду имя последнего ее чина.

Итак, первая триада есть единство всех умопостигаемых предметов, некоторым образом сочетающееся с ними (ибо имеется и другое единство, обособленное от умопостигаемого и безучастное); <такое единство> оказывается хорегом устойчивой силы. В самом деле, благодаря ему получает свое основание все; перовое в этом ряду есть вечность; таким образом, мы будем утверждать, что пребывание всего отчасти подразумевает то, по причине чего <существует> первая триада, а отчасти то, под действием чего <гипостазировалась> вторая. Действительно, в качестве второй и по причине первой имеет место сама устойчивость сущих.

Вторая триада есть ближайшая мера всех сущих, сочетающаяся с тем, что она измеряет. В самой себе она одновременно является пределом и беспредельным: как измеряющая умопостигаемое, она оказывается пределом, а как причина вечностности и вечного бытия — беспредельным. Действительно, как гласит оракул, вечность есть причина неистощимой жизни, неослабевающей силы и неутомимой энергии*. При этом она получает свою характеристику по преимуществу на основании беспредельного, так как объемлет в себе бесконечное время. Время содержит в себе предел и беспредельное по отдельности, поскольку оно беспредельно в своей непрерывности и ограничено пределом в виде «сейчас»[46]; при этом *«сейчас» есть предел* **. Вечность же объемлет
III,60 предел и беспредельность в их тождестве, так как является и генадой и силой и как единое оказывается пределом, а в качестве силы — беспредельным. <Платон> иконически указывает <здесь> на то, что средняя триада <умопостигаемого> содержит в себе предел, беспредельное и смешанное. В самом деле, откуда еще мог бы появиться предел у времени, если не от предела<, существующего в> вечности? Ведь временной предел не может быть разделен на части потому, что предел вечности оказывается генадой: неделимое на части есть изображение единого. А откуда еще возьмется беспредельность в непрерывности <времени>, если не от беспредельной силы? Действительно, <такая сила> оказывается покоящейся, а <непрерывность времени> движущейся беспредельностью; подобно тому как первая покоится как единое, вторая движется, словно число. Откуда же еще могло бы появиться родство времени и жизни, если не из первой жизни? Ибо

---

* См.: «Халдейские оракулы», фр. 49.4.

** *Аристотель.* Физика, 218a24.

время пронизывает всю временну́ю жизнь. Далее, на основании сказанного ясно, что вечность относится к среднему чину умопостигаемых богов. В самом деле, именно в этом чине располагается беспредельная жизнь, которая оказывается причиной любой жизни: умно́й, душевной и той, которая гипостазируется в делимых на части телах; при этом отцом и хорегом бесконечной жизни выступает вечность, коль скоро именно она выступает как причина любого бессмертия и вечностности. И конечно же, Плотин, боговдохновенно описывая своеобразие вечности в теологии Платона, определил последнюю как *бесконечную жизнь* *, которая разом предвосхитила и явила себя **, так же как связанное с собой сущее. Действительно, <вечность>, располагающая свою жизнь в средоточии умопостигаемого и в качестве единого измеряющая себя и обосновывающаяся в том, что ей предшествует, а в качестве силы подразумевающая собственную бесконечность, делает явным единовидное превосходство первой триады, отграничивает низший чин <умопостигаемых богов> и простирается из среднего чина повсюду — на всю умопостигаемую ширь.

Далее, третья триада полна умопостигаемой жизни и потому оказы- III,61
вается умопостигаемым живым существом, первым в ряду всех живых существ. В самом деле, такое <живое существо> первым участвует во всеобщей природе и являет в себе самые первые виды, созерцая которые, демиургический ум гипостазирует всеобщий космос; оно все оказывается умопостигаемым, подобно тому как зримый космос — чувственно воспринимаемым, по каковой причине Платон и называет живое-в-себе всесовершенным ***. Вернее, если угодно, давайте скажем так: в третьей триаде присутствуют предел, беспредельное, и смешанное; именно последнее мы назвали умопостигаемым умом. Стало быть, триада как целое именуется *однородной* [4*] благодаря тому отцу, который присутствует в ней; в самом деле, причина, соответствующая пределу, предоставляет ей несопоставимость с другим и обособленное превосходство. «*Ибо то, что объемлет все умопостигаемые живые существа*,— говорит Тимей,— *не могло бы, пожалуй, быть вторым наряду с иным; ведь тогда было бы необходимо, чтобы существовало и иное живое существо, охватывающее два других*» [5*]. Итак, то, что в единстве охватывает все умопостигаемое, есть целое; однако целое всегда соотносится с пределом, а части — с беспредельностью; таким образом, если живое-в-себе окажется однородным по названной причине, то оно

---

* *Плотин*. Эннеады, III.7.5.26.
** Ср.: Там же, III.7.3.37; 5.20; 26.
*** См.: «Тимей», 39e7–9.
4* Там же, 31b3.
5* Там же, 31a4–6.

будет обладать данным своеобразием как предел. Вечным оно в свой черед станет именоваться как сила <беспредельности>, ибо именно в этом качестве оно более всего соответствует наименованию «*вечное*» *; действительно, сама вечность есть беспредельная сила, пребывающая в едином и устойчиво действующая. *Всесовершенно* ** же оно как ум, ибо именно такой ум, в явном виде представивший в самом себе всю
III,62 соответствующую раздельность сущего, оказывается умопостигаемым; таков, по мнению Платона, всесовершенный ум, который охватывает все умопостигаемое *** и определяет собой низший чин данного устроения. Следовательно, однородность, вечность и всесовершенность, а также предел, беспредельное и смешанное описывают природу умопостигаемого живого существа. Вот почему Тимей упоминает о парадигме в трех логических выводах: в том, где доказывается, что все <живое-в-себе> однородно [4*], в том, который посвящен рождению времени, и в том, где дается обоснование того, что <живое-в-себе> содержит все живые существа [5*].

И если Тимей утверждает, что живое-в-себе есть *наипрекраснейшее среди всего мыслимого* [6*], то, поскольку оно располагается в третьем чине умопостигаемого, в этом не будет ничего удивительного. В самом деле, выше нами уже было доказано, что причина наилучшего смешения есть триада «соразмерность, истина и красота»; в собственном смысле этого слова красота проявляет себя в третьем выходе сущего за свои пределы, поскольку здесь она сияет в собственной природе наряду с умопостигаемыми видами, точно так же, как второму <выходу за свои пределы прежде всего> соответствует истина, а первому — соразмерность. И если <во второй триаде> истина будет первой, красота второй, а соразмерность третьей, то в том, что по порядку истина и красота здесь идут впереди соразмерности, нет ничего удивительного, как <нет ничего удивительного и в том, что> в первой триаде по преимуществу имеет значение <соразмерность>, находящаяся <во второй триаде> на третьем месте, поскольку <истина и красота,> появившиеся во вторых <выходах за свои пределы,> в первой триаде оказываются неяв-
III,63 ными; во второй триаде в собственном смысле слова проявляется истина, которая здесь представляет собой умопостигаемое знание, в третьей же — красота, которая оказывается видом видов [47]. Разумеется, то, что данная триада соответствует самому первому сущему, очевидно, на том основании, что истина, предшествующая знанию, с не-

* «Тимей», 37d3.
** Там же, 31b1.
*** См.: Там же, 31a4–5.
4* См.: Там же, 31a2–b3.
5* См.: Там же, 39e3–40a2.
6* Там же, 30d1–2.

обходимостью изначально присутствует в том сущем, которое является таковым в собственном смысле этого слова; что красота, которая свойственна последним сущим, должна находиться и в первом, благодаря которому имеются эти самые последние сущие; что первая соразмерность будет присутствовать в первом смешанном, так как всякое смешение нуждается в соразмерности, чтобы то, что оказывается его результатом, было чем-то единым. Итак, если данные три предмета изначально гипостазируются в рамках первой триады, то мы, сделав еще раз тот, уже доказанный во всех <других наших сочинениях>, вывод, что там<, в первом чине, главную роль играет> соразмерность, <во втором — истина,> наипрекраснейшим же из всех мыслимых живых существ является живое-в-себе, о чем и говорит Тимей, на настоящий момент приостановим свое рассуждение по данному поводу, поскольку мы уже рассмотрели эти вопросы выше, в другом нашем сочинении, посвященном детальному обоснованию всех наших предположений по поводу воззрений Платона, связанных с этими <понятиями>. В самом деле, в одном из «Монобиблионов»[48] нами уже было сказано, что истина соответствует философу, а красота и соразмерность — любовнику и музыканту*, и что данные <свойства> соотносятся между собой точно так же, как и связанные с ними образы жизни.

Итак, живое-в-себе вполне справедливо названо наипрекраснейшим, поскольку оно по преимуществу связуется умопостигаемой красотой. В самом деле, красота любит населять виды и является словно бы видом видов, поскольку делает очевидным скрытое благо, высвечивает его эротичность и обращает его тайное вождение на нечто явленное. Действительно, все, связанное с благом, подразумевает молчаливое и неизреченное стремление, к восприятию же прекрасного мы пробуж- III,64
даемся в некоем изумлении и движении. Ведь его сиятельное действие мигом пронизывает всю душу и она вся обращается к созерцанию прекрасного, ибо последнее более всего подобно благу. Увидев, что неизреченное сделалось явным, она радуется его зримому воплощению, пылает любовью и жадно стремится к нему. И, подобно тому как в ходе наисвященнейших таинств мистическим зрелищам предшествует некое потрясение для посвящаемых в эти таинства, точно так же среди умопостигаемого красота, предвосхищающая участие в благе, ошеломляет созерцающих ее, преображает их душу и, располагаясь *в преддверии <блага>* **, указывает на то, каково, следовательно, таинственное благо, располагающееся в недоступных для входа святынях.

---

* Ср.: «Федр», 248d3–4.

** «Филеб», 64c1.

<Глава 19>

Три логических вывода, относящихся к умопостигаемым видам

Таким образом, на основании сказанного пусть будет вполне очевидным то, откуда берет свое начало красота и как она впервые появляется, так же как и то, почему живое-в-себе оказывается *наипрекраснейшим среди всего мыслимого* *.

[1] И, в то время как Тимей утверждает, что первые действующие умопостигаемые парадигмы обладают своей ипостасью в умопостигаемом живом существе,— а всего их четыре, поскольку они обрели свою первую явленность во всесовершенной тетраде **,— во-первых, необходимо принять во внимание то, что значительно раньше видов, явленных в умопостигаемом, здесь с необходимостью располагаются роды сущих. В самом деле, никоим образом не следует придерживаться того мнения, что виды могут быть умопостигаемыми, а роды — лишь умны́ми; напротив, подобно тому как виды в первой своей ипостаси существуют умопостигаемым образом, а среди умны́х богов уже возникает их
III,65 плерома и их целостность разделена в частных нисхождениях, единовидность превращается во множество, а обособленность раскрывается в сопряженных причинах, точно так же роды сущего среди умопостигаемых <богов> располагаются неявно и нерасторжимо, а среди умны́х — в раздельности. И по этой причине первая триада <умопостигаемого> содержит в себе смешанное в качестве сущности, вторая — в виде жизни, то есть как движение и покой, поскольку жизнь пребывает и выходит за свои пределы, в третьей же <смешанное оказывается> тождественным и иным***, ибо данная триада представляет собой *всесовершенное* 4* множество вследствие умопостигаемой инаковости, а объединенное и общее, охватывающее части *по родам и по одной* 5*,— благодаря тождественности. Все перечисленное располагается в рассмотренных триадах умопостигаемо, сущностно и однородно. Итак, именно этот вывод любителям созерцания природы действительных предметов следует сделать первым и соотнести с умопостигаемыми видами роды, относящиеся к вещам одного порядка с ними. *Ибо не было, да и не будет, такого установления* 6*, чтобы роды появлялись как нечто располагающееся после природы видов; стало быть, тем, кто предполагает существование умопостигаемых видов, тем более необхо-

---

* «Тимей», 30d1–2.
** См.: Там же, 39е6–40а2.
*** Ср.: «Софист», 250а8–251с7.
4* «Тимей», 31b1.
5* Там же, 30с5–7.
6* Там же, 30а6–7.

димо высказывать гипотезу и о том, что в умопостигаемом имеются роды, причем именно такие, какие были названы выше.

[2] Во-вторых, помимо этого необходимо рассмотреть также то, каким образом гипостазировалась соответствующая триада видов и почему они появляются в умопостигаемом уме по аналогии с началами. В самом деле, <эти виды> делятся на монаду и триаду, ибо в той мере, в какой идея небесных богов предшествует другим, она определяется как божественная причина. Мне, со своей стороны, кажется, что в возвращении к началам всего умопостигаемый ум сделался плеромой III,66 видов и одновременно умны́м и умопостигаемым образом воплотил в самом себе причины сущих; наполнившись при этом от неизреченной и обособленной от всего причины, он гипостазировал монаду богов (которую, как я полагаю, Платон называет самой *идеей богов* *), а, восприняв три умны́е причины в трех началах, располагающихся после единого, произвел на свет три идеи, следующие за этой: *[2.1]* причину *парящих в воздухе и пернатых* **, появляющуюся по аналогии с пределом; эта причина гипостазирует единовидных богов, возводящих ввысь, незапятнанных, объединенных с небесными богами, обладающих второй после тех мерой и соотносящихся с кормчими становления в сопряженности так же, как первые <боги> в своем обособленном превосходстве; *[2.2]* <причину> *водных* *** богов, относящуюся к предметам одного порядка с порождающей силой и беспредельностью; она производит на свет богов — хорегов движения и порождающей способности, а также подателей жизни, ибо феноменальная вода также обладает свойствами текучести, бесконечной подвижности и безграничности, по каковой причине она и посвящается живородящим силам; *[2.3]* <причину,> возглавляющую *земных и сухопутных* 4* богов и соответствующую природе смешанного; она порождает богов, устойчиво связующих низший чин всего, при посредстве низших видов властвующих над бесформенностью материи и сжимающих жилище внутрикосмических богов в единый центр Всего, ибо, поскольку они гипостазировались из первого очага сущих, они в устойчивости отграничивают вот это <зримое> жилище. Так в умопостигаемом уме возникла III,67 первая явленность видов, обладающая выходом за свои пределы и порядком, соответствующим первым началам.

[3] В-третьих, последовав за Тимеем, в дополнение к сказанному необходимо сделать тот вывод, что в данной триаде проявили себя

---

* Там же, 40a2.

** Там же, 40a1.

*** Там же.

4* Там же, 40a1–2.

множество умопостигаемых частей и целое, разделенное на части, образующие всесовершенное устроение. В самом деле, он утверждает следующее: «*То, для чего все остальные* умопостигаемые *живые существа по одному и по родам являются частями*» *, и есть первая и самая прекрасная парадигма Всего. Действительно, если все остальные <живые существа> оказываются ее частями, то ясно, что она есть целое, содержащее в себе множество умопостигаемых частей и связующее их все. Итак, помимо сказанного, бытие этой триады оказывается первой причиной творения и демиургии. Ведь если в ней находятся первые действующие парадигмы, то очевидно, что в ней-то и берет свое начало устроение последующего; и коль скоро она есть живое существо, гипостазирующее всех других живых существ, то в ней вся душевная ширь, как и все телесное, обладает выходом за свои пределы и она содержит в себе умопостигаемые причины всех живородящих и демиургических устроений.

<Глава 20>

Четвертая часть
Умопостигаемые боги в различных сочинениях Платона

Умопостигаемые триады в «Софисте»

Итак, вот какие положения, относящиеся к трем умопостигаемым триадам, необходимо почерпнуть из написанного в «Тимее» тем, кто, в согласии с «Филебом», в рамках каждой такой триады рассматривает предел, беспредельное и то, что образуется из них. Если хочешь, мы, взяв за отправную точку те определения, которые были даны в «Софисте», покажем, что Платон и здесь придерживается того же самого представления о первых началах.

В этом диалоге элейский гость, испытывает затруднения по поводу
III,68 того утверждения Парменида, что все есть единое: он обнаруживает умопостигаемое множество и показывает, что оно зависит от единого; <потому> он сперва пытается рассмотреть единое сущее, упомянув о том, что оно есть единое, *обладающее свойствами* **, а не единое-в-себе и не первое единое, и затем показывает, что такое единое, в отличие от безучастного [и от сущего], есть целое. Действительно, если рассматриваемое единое сущее — это целое, о чем свидетельствует сам

* «Тимей», 30c5–6.

** «Софист», 245b7–8.

Парменид *, а целое обладает частями, имеющее же части не является единым-в-себе, то единое сущее не будет тождественным единому **. Наконец, в третий черед он дает ему определение на основании его всесовершенства; в самом деле, то, что во всех отношениях разделено на части и состоит из огромного их множества, отнюдь не будет обладать той же самой ипостасью, что и всесовершенное единое ***. Он пришел к таким выводам, поскольку доказал, что немножественное по своей природе обособлено от единого сущего, пройдя при этом по пути <построения> трех эпихерем: в первой рассматривается единое сущее, во второй — целое, а в третьей — все.

Здесь лучше прислушаться к речам самого Платона. Вот как он говорит о том, что единое не тождественно единому сущему:

«Чужеземец. *Что же? Не следует ли у тех, кто утверждает, будто все есть единое, по возможности выяснить, что тогда они называют сущим?*

Теэтет. *Почему бы и нет?*

Чужеземец. *Итак, пусть они ответят на следующий вопрос: „Вы утверждаете, что есть только единое?". „Конечно, утверждаем",— скажут они. Не так ли?*

Теэтет. *Да.*

Чужеземец. *„И что же? Разве нечто не называется сущим?"*

Теэтет. *Да.*

Чужеземец. *„Тогда разве оно не окажется тем же, что и единое, и вы к одному и тому же применяете два имени? Или как?"*

Теэтет. *Какой же ответ будет у них на это, чужеземец?»* 4* III,69

В этих рассуждениях Платон, проведя различение единого и сущего и доказав, что одно дело — это понятие единого, а другое — сущего, и что они отличаются друг от друга, указывает на единое в собственном смысле этого слова, на первое единое, обособленное от единого сущего. В самом деле, единое сущее отнюдь не пребывает в чистоте в своем немножественном и единовидном наличном бытии, что же касается единого, то оно внеположно любой добавке, ибо, что бы ты к нему ни добавил, ты все равно преуменьшишь его высшее и неизреченное единство. Итак, единое необходимо предпосылать единому сущему, а единое сущее ставить в зависимость от одного лишь единого. Действительно, если бы единое и единое сущее были тождественны и было бы все равно, говорить ли «единое» или «сущее» (ибо если бы это было не

---

* См.: *Парменид*, фр. 28b8.43–45 Diels–Kranz.

** См.: «Софист», 244d14–245b2.

*** См.: Там же, 245a8–9.

4* Там же, 244b6–c3.

все равно, то единое опять-таки отличалось бы от единого сущего), а также если бы единое ничем не отличалось от единого сущего, то все было бы единым и среди сущих не было бы множества; кроме того, было бы невозможно именовать предметы, так как в этом случае появилось бы два: предмет и имя. В самом деле, ни с чем, обособленным от всякого множества и от любого деления, невозможно сопоставить имя или слово; напротив, <его> имя будет тождественным предмету и тогда именем будет вовсе не имя предмета, а лишь имя имени <...> коль скоро сам предмет будет тождествен имени, а имя тождественно предмету, и предмет окажется <предметом> предмета. Действительно, все те же <определения>, которые будут относиться к имени, вследствие единства предмета и имени станут применяться и к самому предмету. И если это неверно, и имеются единое и сущее, причем сущее участвует в едином, значит, единое и единое сущее не тождественны.

То, что целое, если только оно существует, не будет тождественным III,70 единому, <Платон> доказывает ниже, начав вот с какого места:

«Чужеземец. *Что же? Скажут ли они, что целое есть иное единому сущему, или что оно тождественно ему?*

Теэтет. *Как же не скажут? Это-то они и утверждают.*

Чужеземец. *Значит, если оно есть целое, о чем говорит и Парменид:*

Правильной сферы лишь массе подобно оно отовсюду,
Да и от центра во всем равномерно оно — и не больше,
*Как и не меньше, идет и туда и сюда по закону**.

Поскольку сущее таково, оно имеет середину и края и, обладая ими, с необходимостью имеет и части. Не так ли?

Теэтет. *Так.*

Чужеземец. *Однако ничто не препятствует тому, чтобы вот это разделенное на части во всех своих частях обладало единым как своим свойством и потому, будучи всем и целым, оказалось единым.*

Теэтет. *Почему бы и нет?*

Чужеземец. *А разве возможно, чтобы обладающее данным свойством было самим единым?*

Теэтет. *Почему?*

Чужеземец. *Разве не будет совершенно необходимо сказать, что истинное единое, в согласии с правильным рассуждением, не делимо на части?*

---

* *Парменид*, фр. 28b8.43–45 Diels–Kranz.

Теэтет. *Конечно, необходимо.*

Чужеземец. *Будучи таким, состоящим из многих частей, оно не будет соответствовать относящемуся к нему слову.*

Теэтет. *Понимаю»* *.

Здесь элейский гость, опираясь, вслед за единым сущим, в своем рассуждении на понятие целостности, причем такой, которую образуют разделенные части, доказывает, что, следовательно, все есть не-единое. Действительно, если среди сущих имеется целое, о чем свидетельствует в своей поэме Парменид, то все они уже не будут единым. В самом III,71
деле, <единое> не делится на части, целое же обладает частями; следовательно, целое не будет единым-в-себе. Ведь такое единое внеположно всем частям, так же как и самой целостности; целое же, напротив, оказывается *единым, обладающим свойствами* **, по каковой причине оно и получает наименование «целое», так как целое не будет единым-в-себе. Следовательно, все сущие не есть единое, которое нерасторжимо и немножественно.

Далее, все само содержит в себе огромное множество частей. Ведь целое сперва состоит лишь из двух частей, что же касается всего, то оно содержит в себе множество частей и, участвуя в целостности, одновременно оказывается всем как во всех отношениях разделенное на части. Стало быть, <все> также есть не единое-в-себе, а единое, обладающее свойствами, ибо единое-в-себе не делимо на части, причем не делимо в том смысле, что оно обособлено от всех частей. Следовательно, все не тождественно единому. Итак, мы разделили, а Платон соединил между собой целое и все, сказав следующее: «*Однако ничто не препятствует тому, чтобы вот это разделенное на части во всех своих частях обладало единым как своим свойством и потому, будучи всем и целым, оказалось единым*» ***. Тем не менее в описанном смысле они отличаются друг от друга.

Таким образом, элейский гость в трех приведенных эпихеремах провел различение единого и того, что участвует в нем, и высказал недоумение в адрес тех, кто утверждает, будто все рассмотренные предметы (единое сущее, целое и все) есть единое. Все участвует в целом и является самосовершенным множеством, состоящим из многих частей; целое <причастно> сущему, ибо оно также есть сущее, о чем свидетельствует сам Парменид 4*. Итак, коль скоро рассматриваемые предметы выстраиваются в описанном порядке, разве нет необходимости в

* «Софист», 244d14–245b3.

** Там же, 245b7–8.

*** Там же, 245a1–3.

4* См.: *Парменид*. фр. 28b8.43–45 Diels–Kranz.

III,72 том, чтобы приводимые рассуждения Платона относились именно к трем умопостигаемым триадам? Действительно, коль скоро Парменид определил единое сущее для умопостигаемых предметов, Платону следовало бы на этом основании привести доказательства того, что единое, предшествующее умопостигаемому, отличается от единого, располагающегося среди умопостигаемого. В самом деле, часто указывают на те апории в учении «Парменида», <которые основаны на отождествлении> единого, выступающего предметом сопричастности, и безучастного единства[49]. Следовательно, <такое единство> не относится к <умопостигаемому, которому соответствуют уже> единое сущее, целое <и все>[50]. Очевидно, что все располагается в низшем чине умопостигаемого <...> (ибо совершенное во всех отношениях, совокупное умопостигаемое множество обладает своей ипостасью именно в данном чине); целое соответствует его среднему, центральному, чину, образующему непрерывную связь умопостигаемой шири (так как целое предшествует всему, поскольку все есть целое, целое же оказывается всем отнюдь не всегда: всем является разделенное множество, а целым — непрерывное в самом себе и еще не разделенное; последнее свойство присуще в первую очередь вечности, ибо она есть мера всего умопостигаемого множества, подобно тому как целое указывает на непрерывность и единство всего); единое сущее образует первую <триаду умопостигаемого> (ведь ее важнейшим собственным признаком, как это доказал Тимей, является единое *, сущее же в ее рамках появляется впервые; оно, будучи неявным и умопостигаемым, выступает для всего остального как причинна сущности).

Итак, последовав <в своем рассуждении> за элейским гостем, мы вновь сделали вывод о трех <умопостигаемых> триадах: первая выступает как единое сущее, вторая — как целое, а третья — как все.
III,73 Созерцая эту <последнюю триаду>, демиург Всего упорядочивает все чувственно воспринимаемое, определяя зримое <Все> в согласии с высшим, умопостигаемым, всем **; <рассматривая> умопостигаемую целостность, <он создает> время ***, которое по этой причине также оказывается непрерывным: подобно тому как высшее целое состоит из двух частей и заключает эти части единым пределом, точно так же время как настоящий момент ограничено пределом, а в двух своих частях беспредельно.

* См.: «Тимей», 37d6.
** Ср.: Там же, 39e7–9.
*** Ср.: Там же, 37c6–d7.

<Глава 21>

Умопостигаемое и халдейская триада: отец, сила, ум

Впрочем, более подробные объяснения данного вопроса мы должны будем дать чуть ниже, когда станем говорить о «Пармениде», ибо умозрительные построения элей<ского гостя> оказываются всего лишь вступительным жертвоприношением к мистерии «Парменида». Однако, прежде чем перейти к рассмотрению этого диалога, давайте сперва коротко изложим все наши представления об учении Платона о трех триадах, собрав в одном месте определения, которые сам он дает в различных сочинениях.

Итак, как мы уже много раз говорили, <умопостигаемых триад> три и каждая из них делится на предел, беспредельное и смешанное; следовательно, в умопостигаемом имеются три предела, три беспредельности и три смешанных. Далее, во всякой умопостигаемой триаде предел именуется отцом, беспредельное — силой, а смешанное — умом* [51]. И пусть никто у меня не доказывает, что эти имена чужды философии Платона, ибо вполне очевидно, что сам он в применении к рассматриваемым триадам в первую очередь указывает именно на них. *[1]* В самом деле, в «Письмах» он называет первого бога *отцом и владыкой* **; ясно, что, поскольку тот стоит выше отеческого чина, III,74
первое отеческое <качество> свойственно умопостигаемым богам. Действительно, именно они более всего родственны единому, ибо умопостигаемым образом являют его неизреченное и непознаваемое единство. Значит, если высший бог называется «единым» и «отцом» по имени тех богов, которые гипостазируются непосредственно вслед за ним, то, подобно тому как умопостигаемые боги оказываются первыми генадами, точно так же они будут первыми отцами; ведь Платон дает имена неизреченному двумя способами: либо по высшим чинам, либо на основании всех сущих, так как именно в этих случаях и выявляется превосходство единого. *[2]* Далее, элейский гость называет сущее могущим и способностью***. Следовательно, впереди него идет первая сила, которая объединена с отцом, но в собственном смысле этого слова она сочетается с сущим и наполняет его собой. Сущее потому и называется могущим, что участвует в силе, а так как оно соединено с ней и благодаря ей производит на свет все сущие, именуется способностью. *[3]* А коль скоро сам Платон, а равным образом и подлинные

---

* См.: «Халдейские оракулы», фр. 3–4.

** «Письма», 323d3–4.

*** См.: «Софист», 247d8; e3–4.

14 Зак 3700

его товарищи часто называют все сущие умом[52] (и именно в этом смысле во многих случаях говорят о трех началах — благе, уме и душе, именуя при этом все сущее умом), ты мог бы, пожалуй, третьим среди обсуждаемого назвать ум.

В данном случае необходимо не забывать об отличии соответствующего ума: о том, что он есть ум в том виде, в котором тот предстает в своем наличном бытии. В самом деле, всякий раз, когда мы называем <первую> генаду в каждой <триаде> умопостигаемым на том основании, что она является предметом стремления для сущего и наполняет его, третью <генаду> в этой триаде мы именуем умом, ибо умопостигаемым <первая генада> оказывается в качестве сущности, <третья
III,75 же> выступает вовсе не как ум сущности, а как ум отца и божественности, ибо вся божественность, служащая предметом участия, есть умопостигаемое, которое является плеромой причастного. Другой ум — это ум сущности, в каковом качестве, как мы утверждаем, сущее третьей триады является умом первого сущего. Действительно, данный ум сущностен, поскольку он соответствует способности сущности действовать; все в нем пребывает как сущностное: и простейшие роды, и первые действующие парадигмы; таков умопостигаемый ум. Третий ум — умной, который гипостазируется аналогично умопостигаемому, соприкасается с ним, наполняется от него и умны́м образом содержит в себе все то же, что в <умопостигаемом уме> присутствует как умопостигаемое. Вообще же, необходимо, чтобы первое в каждой последовательности всегда имело форму того, что ему предшествует[53]; по этой причине оно, с одной стороны, именуется первым, а с другой — обладает сущностным превосходством над вещами одного ряда с ним. Стало быть, поскольку то, что предшествует умопостигаемому, есть бог, первые умопостигаемые также оказываются как богами, так и генадами; коль скоро умопостигаемое сущностно, первые умы, в свой черед, есть сущности; поскольку ум по своей природе всегда является умны́м, умны и первые души; так как души есть плеромы жизни, первым среди тел жизнь присуща более всего; поскольку вечные (ἀΐδια) тела движутся по кругу, высшие материальные тела перемещаются вместе с вечными[54].

Итак, пусть именно это и будет сказано по поводу той причины, по которой генады часто называются умопостигаемыми, а сущие — умопостигаемыми умами. То, что Платон знает об этой триаде (я имею в виду триаду «отец, сила и ум»), мы могли бы понять также, если бы обратили внимание на демиургический чин; действительно,
III,76 в нем данная триада представлена наиболее отчетливо, потому что в своем единстве с умопостигаемым он образован ею и в раздельности

включает в себя соответствующие ее чины более явственно, нежели живое-в-себе или умопостигаемая вечность. Так вот, в самом начале «Тимея», когда демиург приступает к демиургии, он называет себя отцом: «*Я демиург, отец вещей*» *. Чуть ниже он говорит о своей силе: «*Подражающие моей силе в вашем рождении*» **. Самое удивительное здесь то, что <Платон> излагает нам вполне теологические представления о силе, поскольку, во-первых, он говорит о том, что сила принадлежит отцу (ведь <демиург> — отец, ибо сам он утверждает: «Я демиург, отец вещей»; у него имеется сила<, так как он использует следующее выражение>: «Подражающие моей силе»; значит, согласно Платону, сила принадлежит отцу). Во-вторых, с силой он соотнес всеобщее порождающее своеобразие, ведь именно это означают слова: «В вашем рождении»; значит, сила есть причина рождения и выхода сущих за свои пределы. В-третьих, <Платон> сообщает об умно́м своеобразии демиурга: «*Так он сказал, а затем налил в тот сосуд, в котором он смешал душу всего, остатки предыдущей смеси*» ***. Действительно, говорить, смешивать, сама смесь и порождение души — все эти <действия и предметы> соответствуют уму. Да и какая нужда об этом говорить? Ведь выше <Платон> прямо назвал <демиурга> умом: «*Стало быть, сколько* III,77 *и какие именно усматривает в своей мысли ум идеи, присутствующие в том, что является живым существом, такими же, как он решил, <должно> обладать и вот это Все*» 4*. Значит, демиург есть отец, сила и ум и соответствующими качествами он обладает в своем единстве с умопостигаемыми, ибо благодаря этим <умопостигаемым качествам> он является богом и родителем всего; благодаря им он познает сущее так, как это положено уму, поскольку в число таких <качеств> входит первое умопостигаемое знание. Следовательно, среди умопостигаемых предметов тем более присутствуют отец, сила и ум, наполнившись от которых, демиург принимает участие в соответствующей триаде. В самом деле, каждое <соответствующее определение> Платон дает по аналогии: отеческая триада в умопостигаемом гипостазирует умопостигаемую вечность, демиург же делает те вещи, отцом которых он является, *неразрушимыми* 5*; <среди умопостигаемого> вечность, выходящая за свои пределы в виде всеобщей силы, порождает умопостигаемое живое-в-себе, а демиургическая сила гипостазирует внутрикосмических живых существ,

---

* «Тимей», 41a7.
** Там же, 41c5–6.
*** Там же, 41d4–6.
4* Там же, 39e7–9.
5* Там же, 41a8.

вечных и божественных *, и закладывает в *новых богов* ** способность к порождению смертных.

Теперь стоит упомянуть о тех именах, о которых можно было бы узнать от Платона. Поскольку сущее в умопостигаемом обладает тремя ипостасями, первое сущее предвечно, второе есть сама первая вечность, а третье — низшее, умопостигаемый и вечный ум. И одному соответствует сущее, другому — вечность, а третьему — ум; вечность обладает большим объемом, чем ум, а сущее большим, чем вечность. В самом деле, любой ум вечен, но не все вечное является умом, например, вечна
III,78 по своей сущности душа. Далее, все, причастное вечности, тем более участвует и в сущем (так как с вечным бытием всегда сочетается бытие вообще), однако не все, участвующее в бытии, одновременно оказывается вечным сущим: тела некоторым образом причастны природе бытия, но при этом не вечны. Итак, ум как таковой гипостазирует одну лишь умнýю сущность (ибо в той мере, в какой он есть жизнь и сущее, он является создателем всего); вечность образует умнýю и душевную сущности (поскольку она, как смешанное, есть умопостигаемая жизнь), сущее же — умнýю, душевную и телесную. Действительно, даже материя есть единое и сущее, хотя и безвидное, и лишь не-сущее отлучено от участия в сущем. И даже если бы кто-нибудь говорил, что <материя> есть сущее в возможности, то ведь самой этой возможностью она обязана сущему, ибо возможность здесь — это сопричастность, идущая впереди действительности.

<Глава 22>

Умопостигаемое в «Федре»

Вот что следует сказать по этому поводу. Далее, какое достаточное свидетельство о выделении умопостигаемых триад дал нам в «Федре» Сократ и как мы могли бы перейти к представлению об ипостаси изначальных богов на основании выводов, сделанных им?

Итак, в этом диалоге Сократ, словно бы *одержимый нимфами* ***, воспевает все *божественное* как *прекрасное, мудрое и благое* [4*] и
III,79 утверждает, что *этим вскармливается* [5*] душа. И если все божественное таково, то в первую очередь таково умопостигаемое; перечис-

---

* «Тимей», 40b5.
** Там же, 42d6.
*** «Федр», 238d1.
4* Там же, 246d8–e1.
5* Там же, 247d3–5.

ленные качества относятся ко всем его чинам, но благо располагается по преимуществу в первой его триаде, мудрость — во второй, а красота — в третьей*. В самом деле, этой триаде соответствует *наипрекраснейшее среди <всего> мыслимого***, точно так же, как второй — *истина****, а первой — *соразмерность*[4*], которая, как мы говорили, тождественна благу.

Далее, как утверждает Сократ в «Филебе», стихиями блага являются *вожделенность, самодовление и совершенство*[5*]. Так вот, вожделенность соответствует пределу, поскольку она является единством и благостью всей триады, которая словно бы собирается вокруг нее, самодовление — беспредельному, ибо оно есть сила, способная достигать всего и беспрепятственно присутствовать в нем, а совершенство — смешанному, так как именно оно оказывается первым триадическим, коль скоро всякая смесь обладает внутренней связностью благодаря триаде.

Стало быть, стихии блага указывают нам на первую триаду, стихии же умопостигаемой мудрости — на вторую. Все мудрое наполнено сущим, *порождает истину*[6*] и возвращает несовершенное к собственному совершенству. Значит, полнота соответствует второму пределу, ибо она, подразумевающая причастность предшествующему, единовидно исполнена участием в нем, полнота же всегда родственна пределу, подобно тому как неполнота — беспредельному; порождающая способность соответствует второй силе и беспредельности, ибо то, что <мудрость> не ограничивается рамками собственной полноты, но производит III,80 на свет и порождает также другое, является важнейшей отличительной чертой божественной беспредельности; начало возвращения относится к смешанному, так как оно, будучи совершенством триады, возвращает все несовершенное к полноте, а прежде всего остального объединяет с пределом совокупной триады самое себя.

Стихии красоты, в свой черед, являются идиомами третьей триады умопостигаемого; это, как мы сказали выше[7*], *эротичность, нежность*[8*] и зримость[9*]. Так вот, эротичность, которая занимает положение, аналогичное вожделенности, соответствует генаде — пределу, нежность, относящаяся к предметам того же ряда, что и самодовление,— беспредельной силе, заключенной в прекрасном, а зримость — умно́му своеобразию. В самом деле, она есть *явленность*[10*] красоты,

---

* См.: Наст. соч., I.22, 101.1–3.

** «Тимей», 30d1–2.

*** «Филеб», 65a2.

4* Там же.

5* Там же, 20d1–11.

6* «Государство», 490b5–6.

7* См.: Наст. соч., I.24.

8* «Пир», 204c4.

9* См.: «Федр», 250b5–6.

10* Там же, 256d8.

то, что освещает все, и то, что, словно громом, поражает способных ее видеть; и, подобно тому как зримая красота, *сияющая наиболее отчетливо*, воспринимается *при посредстве наиболее отчетливого из ощущений* * (действительно, согласно Аристотелю, связанные со <зрением> чувственно воспринимаемые предметы обладают многими различиями, а само оно постигает большее количество вещей, чем другие <ощущения> **), точно так же умопостигаемая красота, сияющая умопостигаемым светом, является перед умом души. Ведь <зримость> есть умопостигаемый эйдос, благодаря которому сияние красоты оказывается очевидным для ума. Стало быть, *сияющая* *** красота, как ее называет Сократ, появляется в низшем чине умопостигаемого, ибо она есть более всего явственное среди умопостигаемого — умопостигаемый ум и блистающий умопостигаемый свет, который в своем сиянии, словно громом, поражает умны́х богов[4*] и, как говорит Орфей, заставляет их удивляться отцу[5*].

III,81 Вот какую подготовительную работу можно было бы, пожалуй, проделать на основании данных положений для построения науки об умопостигаемых богах. И сейчас уже вполне очевидно, что красота неявным образом присутствует в низшем чине первой умопостигаемой триады, а в явном виде гипостазируется в выходе за свои пределы в третьей его триаде (ибо в первом случае она однородна, а в последнем образует триаду), и что каждая монада рассматриваемых триад в свой черед оказывается триадой. Действительно, первая <монада>, получающая свою характеристику в качестве блага, образована тремя его стихиями, вторая, выступающая как мудрое, связана с триадой мудрости, а третья, гипостазирующаяся в виде прекрасного, всесовершенна благодаря триаде красоты. И если в первой триаде прекрасное существует неявным образом, а обнаруживает себя как триадическое в третьей триаде, то ясно, что умопостигаемый ум любит первую триаду и что ему свойственна любовь, связанная с его собственной красотой; такова умопостигаемая любовь к первой красоте. Именно из этой любви возникает умна́я <любовь>, сочетающаяся с верой и с истиной[6*], о чем мы и говорили выше[7*]; в самом деле, благо, мудрость и красота, умопостигаемые монады, гипостазируют три силы, способствующие возвышению всего остального, и прежде другого — умны́х богов.

---

* «Федр», 250d2–3.

** См.: *Аристотель*. Метафизика, 980a25–27; Об ощущении и ощущаемом, 437a5–6.

*** «Федр», 250b6.

4* См.: Там же, 250d1.

5* См.: «Орфика», фр. 86.

6* См.: «Халдейские оракулы», фр. 46.

7* См.: Наст. соч., I.25.

<Глава 23>

Пятая часть
Умопостигаемые боги в «Пармениде»

Божественные роды и логические выводы в диалоге «Парменид».
Умопостигаемые боги

Однако об этом мы поговорим позже; переходя сейчас к той теории, которая <излагается> в «Пармениде», я хочу вновь напомнить слушателям о том, что было доказано нами выше *. Итак, речь шла о том, что необходимо разделить вторую гипотезу на части, соответствующие III,82
всем выходам единого сущего за свои пределы, и что эта гипотеза является не чем иным, как <описанием> рождения и выхода богов за свои пределы вплоть до обожествляющейся сущности, которое берет свое начало в высшем единстве умопостигаемого. В самом деле, вовсе не получается того, о чем говорят некоторые,— что речь о боге и о богах идет в первой гипотезе; действительно, не следовало бы относить множество к предметам одного порядка с единым, а единого бога сопоставлять со множеством <богов>, ибо первый бог совершенно обособлен от всего. Далее, в первой гипотезе отрицается применимость к первому понятия «сущность», и даже «единое»; то, что подобные имена не могут быть даны также всем остальным богам, ясно любому. Кроме того, Парменид в первой гипотезе вовсе не относит свое рассуждение к умопостигаемым богам, о чем также говорят эти люди, утверждающие, что им соответствуют апофатические суждения, поскольку они сопряжены с единым и по своей простоте и единству превосходят все божественные роды[55]. В самом деле, разве будут подобие или неподобие **, соприкосновение или разобщенность *** и все остальные <свойства>, наличие которых у единого отрицается, присущи умопостигаемым богам? Как мне кажется, в том, что отрицаемые свойства являются собственными признаками, они правы, но в том, что<, по их мнению,> таковы все свойства — нет, и, кроме того, в согласии с данным рассуждением, необходимо, чтобы во второй гипотезе вновь рассматривались умопостигаемые боги и те их свойства, которые были апофатическими в первой, во второй оказались катафатическими.

Вот что, как я и говорил, уже было доказано 4*, и то же самое касается того, что логические выводы обладают определенным поряд-

* См.: Там же, I.10–12.
** См.: «Парменид», 139e7–140b5.
*** См.: Там же, 148d5–149d7.
4* См.: Наст. соч., I.11.

ком, основанным на отношениях «предшествующее и последующее» и «причина и причинно обусловленное». Стало быть, мы должны, начав с высшего, поставить в соответствие первым чинам первые логические
III,83 выводы, промежуточным — промежуточные, а последним — завершающие, и показать, что рассуждений, проводимых в форме вопросов и ответов, столько же, сколько выходов божественных устроений за свои пределы.

И в первую очередь давайте рассмотрим учение «Парменида» об умопостигаемых <богах> [56], о которых нам и следует говорить здесь, коль скоро сам Платон много раз рассматривал их, порой ведя рассуждение о них с использованием доказательств, а иногда лишь кратко упоминая их. Нам необходимо представить посвященную действительным предметам согласованную теорию, относящуюся к каждому чину, как нечто единое, поскольку сам ход рассуждений мы уже проследили в комментариях к данному диалогу * и сейчас вновь повторять то же самое, вероятно, не имеет смысла. Напротив, я буду поступать вот как: взяв каждый логический вывод сам по себе, я попытаюсь сопоставить его с соответствующим ему устроением богов, следуя в этом боговдохновенному учению нашего вождя. Именно благодаря ему и мы *с его божественной главой ощутим вакхический восторг* ** по поводу теории, изложенной в «Пармениде», поскольку он обнаружил эту священную стезю, *пробудившую нас, безыскусно спящих* ***, к неизреченной мистагогии.

<Глава 24>

Первая умопостигаемая триада в «Пармениде»

Итак, пусть именно это будет нами с самого начала сказано по поводу того способа, которым делаются все логические выводы <второй гипотезы «Парменида»>; теперь я перейду к изложению подлежащих рассмотрению предметов. Первое, безучастное, единое, в своем наличном бытии заведомо потустороннее всем генадам, причем не только участвующим, но и выступающим предметом такого участия, воспева-
III,84 ется в первой гипотезе, где показано, что оно является неизреченной причиной всего, но само по себе не определяется ни в чем среди всего

* См.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду» (в не дошедшей до нас части).

** «Федр», 234d5–6.

*** «Клитофонт», 408c3–4.

и не обладает никакой силой или своеобразием, свойственным всем остальным богам. Вслед за ним, всего лишь сверхсущностным, сверхсущим и не смешивающимся ни с каким наличным бытием, располагается генада, выступающая как предмет участия для сущего, которая гипостазировала подле себя первую сущность и в силу добавления этой сопричастности превратилась по сравнению с первым единым во множество и сама оказалась сверхсущностным наличным бытием и <единым> первой умопостигаемой триады. Поскольку в первой триаде присутствуют два <момента>, единое и сущее, и первое является порождающим, а второе — порождаемым, и, кроме того, одно доводит до совершенства, а другое достигает этого совершенства, между ними с необходимостью располагается сила, при посредстве которой и наряду с которой единое гипостазирует и доводит до совершенства сущее, ибо выход за пределы единого и возвращение к нему происходят для сущего при посредстве силы. Действительно, что еще, как не сила, приводит сущее в соприкосновение с единым, а единое делает предметом участия для сущего? В самом деле, именно она и есть сам выход единого за свои пределы и его развертывание в виде сущего; вот какова причина того, что во всех божественных родах силы изначально управляют выходами за свои пределы и рождениями. Итак, высшая триада умопостигаемого будет следующей: единое, сила и сущее, и первое производит на свет, третье появляется, а вторая соотносится с единым и соединяется с сущим.

Парменид в начале второй гипотезы сообщает именно об этой триаде, затронув в этой связи вопрос о наипростейшем участии сущности в едином *. Он называет <такую сопричастность> *единым сущим* **; как он говорит, сущее участвует в едином, а единое — в сущем. При III,85 этом их участие различается: единое участвует в сущем как то, что его освещает, наполняет и обожествляет, сущее же причастно единому в том смысле, что оно зависит от него и обожествляется им. Между ними образуется связь, которая сама по себе также не лишена подле них собственного наличного бытия; действительно, даже в нашем мире связь не есть никоим образом не сущее и тем более не будет она такой в рассматриваемом случае. Эта связь двойственна, ибо она, с одной стороны, принадлежит единому, а с другой — сопричастна сущему; действительно, она оказывается движением единого и его выходом за свои пределы в виде сущего. Парменид начинает свое рассмотрение этой триады вот с каких слов:

---

* См.: «Парменид», 142b5–c7. ** Там же, 142d1–2.

«Парменид. *Следи же за мной с самого начала: если единое есть, то разве может оно существовать, но при этом не участвовать в сущности?*

Аристотель. *Не может»* *.

Завершает же он его вот в каком месте:

«Парменид. *Значит, если кто-нибудь скажет в итоге, что единое есть, то разве будет означать такое суждение что-то другое, помимо того, что единое участвует в сущности?*

Аристотель. *Конечно, не будет»* **.

Итак, вот какова первая умопостигаемая триада: единое, сущее и их связь, благодаря которой единое соотносится с сущим, а сущее с единым; как ни удивительно, но даже в этих рассуждениях Платон указывает, что отец здесь оказывается отцом ума, а ум принадлежит отцу, а также что между двумя крайними состояниями неявным образом располагается сила. Действительно, божественность есть отец триады, а сущее является умом этой божественности, причем умом оно будет отнюдь не в том смысле, в каком мы имеем обыкновение вести речь об уме сущности; в самом деле, всякий такой ум, как говорит элейский гость, покоится и движется ***, а первое *сущее не покоится и не движется* 4*, каковое мнение он же и высказывает. Итак, первая триада называется единым сущим, коль скоро сила присутствует в ней
III,86 неявным образом; ведь эта триада не выходит за свои пределы и пребывает в нерасторжимости и однородности, поскольку она определена прежде всего как божественное единство. Значит, сама первая сопричастность, возникающая потому, что сущность участвует в едином при посредстве некой силы, скорее всего и соединяет, и разделяет их, так как, будучи сверхсущностной, она движется вместе с сущностью. Стало быть, мы не должны полагать, что всякая сила, какова бы она ни была, является потомком сущности; действительно, силы богов сверхсущностны, поскольку они обладают своим наличным бытием вместе с божественными генадами и благодаря им боги порождают сущих. Значит, поэзия всегда совершенно правильно утверждает, что боги могут все 5*. В самом деле, сущностные силы на все не способны, ибо они не могут гипостазировать сверхсущностное, сверхсущностные же производят на свет сущности из самих себя.

---

* «Парменид», 142b5–7.

** Там же, 142c5–7.

*** Ср.: «Софист», 250b7–10.

4* Там же, 250c6–7.

5* См.: *Гомер.* Одиссея X, 306.

<Глава 25>

Вторая умопостигаемая триада в «Пармениде»

Вот при посредстве каких рассуждений Парменид сообщает нам о первой триаде. Непосредственно вслед за ней выхода за свои пределы удостаивается вторая, которой он дает характеристику как умопостигаемой целостности (подобно тому, разбор чего мы провели при рассмотрении «Софиста»). Действительно, поскольку первая триада единовидна и умопостигаемым, неявным образом содержит в себе все: наличное бытие, силу и сущее, причем так, что между соответствующими единым и сущим скрыто располагается причина деления — сила, которая проявляется через взаимную общность крайних моментов <триады>,— так вот, по названным причинам за ее пределы выходит вторая триада, получающая свою характеристику в качестве первой умопостигаемой силы и содержащая в себе разделенные монады. В самом III,87
деле, в то время как в первой триаде все объединено и пребывает в нерасторжимости, в данной уже проявляет себя раздельность и сущее и сила оказываются в большей мере обособленными друг от друга, то же, что образуется из них, есть уже не просто единое сущее, но целое, поскольку оно содержит в себе единое и сущее как части. Ведь в высшей <триаде> все предшествует частям и целостности, а в рассматриваемой оказывается частями и целым, поскольку здесь сила уже проявляет себя; действительно, в данном случае она выступает как раздельность и потому возникают части и образующееся из них целое. Итак, вторая триада называется умопостигаемой целостностью, единое же и сущее (я имею в виду предельные состояния) — частями, между которыми располагается сила, которая приводит их в соприкосновение, а не объединяет единое с сущим, как это имеет место в первой триаде. И коль скоро она находится между ними, то вследствие ее общности с сущим единое оказывается единым сущим, а из-за <ее общности> с единым сущее становится <сущим> единым. Именно в этом смысле единое сущее состоит из двух частей — единого сущего и сущего единого, о чем говорит сам Парменид *.

Обсуждение данной триады начинается вот с какого места:

«П а р м е н и д. *Давайте еще раз скажем о том, что получится, если единое есть. Обрати внимание вот на что: нет ли необходимости в том, чтобы эта гипотеза обозначала такое единое, которое обладает частями*» **.

* См.: «Парменид», 142d1–2. ** Там же, 142c7–d1.

Заканчивается же оно вот где:

«Парменид. *И следовательно, то, что представлялось единым, окажется целым и будет иметь часть»* *.

Парменид здесь определяет второй чин умопостигаемого как целостность. В самом деле, подобно тому как бытие для всего идет от первой триады, точно так же целостность — от второй, а полная раздельность — от третьей. Однако речь об этом пойдет ниже. Итак, при том, что, в согласии с толкованием Платона, имеются три вида целостностей: одна предшествует частям, другая образуется из частей, а третья заклю-
III,88 чается в части (ведь в «Политике» <Платон> называет целым род, а частью вид **, причем род не образуется из видов, а предшествует им; в «Тимее» он утверждает, что космос есть *целое из целых* ***: совокупный космос образуется из целостных частей и каждая из них сама есть целое, но не в том же смысле, в каком <целым оказывается> Все, а частным образом),— так вот, при том, что, как мы утверждаем, согласно Платону, может быть три вида целостностей, сейчас речь идет об их генаде, умопостигаемой причине, неявной целостности, единичным образом объемлющей три их вида, которая в собственном наличном бытии гипостазировала целостность, предшествующую частям, в виде силы — состоящую из частей, а как сущее — ту, которая заключена в части. Действительно, единое предшествует всякому множеству, сила в каком-то смысле образует общность с обоими крайними членами и заключает в себе их собственные признаки, а сущее некоторым образом участвует в едином. Поэтому первая целостность, та, которая предшествует частям, возникает от единичного наличного бытия (ибо она является монадой и сама гипостазирует части, так же как и заключенное в них множество); вторая появляется от силы (ведь она образуется из частей, поскольку в рамках силы, соединяющей единое и сущее как-то проявляют себя и эти крайние члены); третья же — от сущего (ведь сущее оказывается частью и порождением двух: силы и единого; оно содержит в себе их частным образом).

Итак, целостности трех рассмотренных видов выделяются вслед за умопостигаемым в различных чинах сущих; умопостигаемая же целостность содержит их в себе единичным образом и оказывается монадой, умопостигаемым образом связующей данную триаду, простирая собст-
III,89 венные силы из среднего чина умопостигаемого, из *таинственного устроения* 4*, повсюду.

---

* «Парменид», 142d8–9.

** См.: «Политик», 262a8–263b10.

*** «Тимей», 33a7.

4* «Халдейские оракулы», фр. 198.

Глава 26

Третья умопостигаемая триада в «Пармениде»

Вслед за этой триадой давайте подумаем о другой, в пределах которой уже появляется все умопостигаемое множество; Парменид также называет ее целостностью, но образующейся из многих частей. Действительно, вслед за неявным единством первой <триады> и диадической раздельностью второй происходит выход за свои пределы третьей, образующей свою ипостась из частей, причем частей этих больше, нежели входящих в состав множества, родовой мукой которого страдает предшествующая <триада>. В самом деле, в <третью триаду> входят генада, сила и сущее, однако и единое, и сущее, и сила оказываются множественными, и именно в этом смысле вся триада является целостностью, а каждый из ее крайних членов (я имею в виду единое и сущее) выступает как множество, приходящее к соприкосновению при посредстве соединяющей его силы и вновь разделяющееся и превращающееся во множество. Ведь <сила>, приводящая единичное множество в соприкосновение с множеством сущих вследствие выхода за свои пределы превращает каждое <такое единичное множество> в единое сущее, а <каждое сущее> в сопричастности в сущее единое. <Итак,> и в этом случае имеются две части целостности: единое и сущее, однако теперь единое участвует в сущем (ибо соприкасается с ним), а сущее причастно единому. Далее, единое, <участвующее в> сущем, вновь разделяется, так что единое и сущее рождают вторую генаду, занимающую положение части сущего. Сущее же, участвующее в едином, опять делится на сущее и единое; они также порождают частное сущее, зависящее от частной генады, и единое оказывается монадой обожествленных частных сущих, которые выступают III,90
скорее как виды. Причиной данного выхода за свои пределы является сила, ибо она выступает в двух качествах и становится *мастерицей* * множества: призывает единое во множество, а сущее возвращает к участию в божественных генадах.

А с какого места Парменид начинает для нас изложение своего учения о данной триаде и где ее рассмотрение завершается? Вот начало соответствующих рассуждений:

«Парменид. *Что же, каждая из этих частей единого сущего, единое и сущее, может ли быть лишена: либо единое — сущего как части, либо сущее — единого как части?*

---

* Там же, фр. 32.1.

Аристотель. *Нет, не может»*[*].

А вот конец:

«Парменид. *Следовательно, это самое единое сущее будет бесконечным множеством?*

Аристотель. *Очень похоже»*[**].

Итак, во-первых, следует рассмотреть сам способ выхода за свои пределы божественных родов, а именно то, что при наличии умопостигаемой монады, которая, как мы полагаем, есть единое сущее, и следующей за ней диады, каковую мы называем целостностью и говорим, что она гипостазируется под действием силы из двух разделенных частей, умопостигаемое множество образуется из монады и диады. Действительно, всякий раз, когда утверждается, что частями единого сущего является все последующее, как и то, что возникает под действием разделяющей причины, связанной с силой, речь идет о том единстве, которое третья триада получает от монады; а когда сила, разделяющая и соединяющая генады и сущие, создает множество, именно
III,91 тогда, разумеется, обретает значимость участие в диаде, что, как я полагаю, доказывает и Парменид, когда говорит следующее: «*Таким образом, необходимо, чтобы всегда возникало два и никогда не было одного*»[***]. Следовательно, соответствующая сила появилась на свет в обоих ранее существовавших триадах, поскольку, согласно оракулу, она *растекается*[4*] и разворачивается во все умопостигаемое множество. Наглядным представлением такой текучести и неохватности силы является бесконечное множество.

Стало быть, во-первых, как я и говорил, при посредстве приведенных рассуждений необходимо доказать, что ипостась данной триады зависит от тех, которые ей предшествуют. Во-вторых, <следует отметить,> что эта триада, согласно Пармениду, является *первородной*[5*]; в самом деле, при рассмотрении этой триады он впервые использует слово «возникать» и называет множество, заключенное в ней, возникающим. А говорит он так: «*И каждая часть возникает, по крайней мере, из двух частей*»[6*], далее: «*Все то, чему предстоит сделаться частью, всегда обладает этими двумя частями*»[7*], и вслед за этим: «*Таким образом, необходимо, чтобы всегда возникало два и никогда не было одного*»[8*]. Итак, разве само то, что <Платон> пользуется именем, непосредственно относящимся к становлению, когда излагает

---

* «Парменид», 142d9–e3.
** Там же, 143a2–3.
*** Там же, 142e7–143a1.
4* «Халдейские оракулы», фр. 32.1.
5* «Орфика», фр. 64.
6* «Парменид», 142e4–5.
7* Там же, 142e6.
8* Там же, 142e7–143a1.

учение о выходе за свои пределы умопостигаемого множества, не указывает на то, что предшествующее данному чину скорее объединено между собой, сам же этот чин по преимуществу подразумевает выход за свои пределы, делает явным то, что в предшествующем было скрытым, и потому является *первородным* *, ибо заключает в самом себе в зримом виде порождающую силу.

Далее, <в-третьих,> нам не следует придерживаться того же представления о бесконечности данного множества, которое высказывают некоторые,— те, кто понимает эту бесконечность лишь в количествен- III,92
ном смысле; напротив, коль скоро среди начал всего присутствуют предел и беспредельное, и первый выступает причиной единства, а второй — раздельности множества, Парменид утверждает, что первое и умопостигаемое множество бесконечно **, поскольку всякое множество по своей природе бесконечно именно потому, что является потомком первой беспредельности, и все умопостигаемое множество именно таково. В самом деле, оно есть первое множество, множество-в-себе, а множество-в-себе — это первый потомок умопостигаемой беспредельности. Стало быть, умопостигаемое множество бесконечно, поскольку оно в явном виде представляет первую бесконечность. Кроме того, данная бесконечность тождественна всесовершенству. Действительно, то, что совершает выход за свои пределы в виде всего в той мере, в которой оно должно было бы быть умопостигаемой природой благодаря силе, порождающей все, является бесконечным. В самом деле, умопостигаемое множество не объемлется ничем другим — напротив, оно само содержит в себе все умно́е множество. Далее, если бы первое беспредельное было количественно беспредельным, то нужно было бы считать бесконечное умопостигаемое множество точно таким же; однако, коль скоро <первое беспредельное есть> беспредельная сила, значит, необходимо, чтобы причастное ему обладало бесконечностью как объемлющей силой всего предшествующего. И если я должен высказать собственное мнение, то, подобно тому как первое единое является пределом в изначальном смысле, точно так же и первое множество будет множеством беспредельным. Действительно, оно воспринимает всю силу беспредельности и, производя на свет все генады и все сущие, не прекращает применять эту силу вплоть до более всего атомарного. Итак, <данное множество> является целым в большей мере, нежели любое <другое> множество, и потому оно неохватно-бесконечно. Значит, представляя в явном виде всякое множество, оно ограничивает все бес-

---

* «Орфика», фр. 64.

** См.: «Парменид», 143а2.

предельной силой, измеряет его и при посредстве целостности привносит во все предел.

III,93

<Глава 27>

Заключение
Общий обзор умопостигаемых богов

Общие выводы относительно умопостигаемых триад

Вот какие выводы по поводу третьей умопостигаемой триады следует сделать на основании «Парменида». Давайте вслед за этим поговорим обо всех умопостигаемых триадах, вместе взятых.

Итак, первую триаду, в своей неявности располагающуюся в высшем чине умопостигаемого, Платон иногда, полагая во главу угла существующее в ней единство и ее обособленное превосходство над другими <триадами>, именует единым. Например, в «Тимее» он говорит: «*Вечность пребывает в едином*»[*]; это самое единое, как показало рассуждение, соответствует первой триаде умопостигаемого. Порой, основываясь на ее крайних чинах, выступающем предметом сопричастности и участвующем, он дает ей имя единое сущее[**], полагая при этом силу однородно и таинственно содержащейся в них, а иногда, учитывая в этом наименовании все входящие в ее состав монады, он называет ее пределом, беспредельным и смешанным[***], при том, что предел указывает на наличное бытие богов, беспредельность — на порождающую силу, а смешанное — на сущность, возникающую из них. Таким образом, как я говорил, используя эти имена,— то одно, то два, то три,— Платон описывает нам первую триаду, при их посредстве наглядно представляя ее, коль скоро в ее пределах существуют триада, в качестве которой она получает свою характеристику, диада, в виде которой образуют взаимную общность ее крайние члены, и монада, знаменующая собой неизреченность, таинственность и единичность первого в монадах, входящих в ее состав.

Вторую триаду, следующую за этой, <Платон> в «Тимее»
III,94 назвал вечностью[4*], а в «Парменидe» — первой целостностью[5*]. То, что <данные определения> подразумевают наличие од-

---

[*] «Тимей», 37d6.
[**] См.: «Парменид», 142d1.
[***] См.: «Филеб», 23c9—d1.
[4*] См.: «Тимей», 37d6.
[5*] См.: «Парменид», 142d8.

ного и того же собственного признака, мы могли бы понять, приняв во внимание то, что все вечное станет целым, если окажется вечным во всех отношениях, то есть будет содержать в себе сущность и энергию, присутствующие в целом и разом (действительно, таков всякий ум, который заключает в себе бытие и мышление в целом и разом, совершенным образом обосновывает их в самом себе и при этом вовсе не получается того, что отчасти сущим он обладает, а отчасти испытывает в нем недостаток, так же как и того, что он участвует в энергии лишь отчасти; напротив, он содержит в себе сущее и мышление как целое и в совокупности), или если оно будет проявлять себя в энергиях, разворачивающихся во времени, но при этом станет обладать вечной сущностью и владеть последней либо как целостной, всегда самотождественной и покоящейся, либо как становящейся то одной, то другой. Так вот, вечность во всех описанных случаях окажется причиной целостности для того, в чем она будет присутствовать в первом смысле. С другой стороны, целое также всегда будет содержать в себе предикат вечности; в самом деле, никакое целое не может лишиться собственной сущности или совершенства, напротив, даже первое среди подверженного гибели или ухудшению является частным. Действительно, совокупный космос будет вечным именно потому, что окажется целым, и то же касается всех небесных тел и каждой из стихий, ибо целостность всегда сохраняет то, что лежит в ее основании. Итак, вечность сосуществует с целостностью, более того, они тождественны и при этом и та, и другая является мерой: одна — всего вечного и нетленного, а другая — частей и любого множества. Поскольку имеются целостности трех видов: предшествующая частям, состоящая из частей и заключенная в части, при посредстве целостности, предшествующей частям, вечность измеряет генады божественного, обособленные от сущих, при помощи той, которая состоит из частей,— генады, сочетающиеся с су- III,95
щими, а при помощи заключенной в части — все сущие и целостные сущности; в самом деле, последние оказываются частями божественных генад, частным образом содержащими в себе все то, что единично предвосхищено в тех. Далее, вечность есть не что иное, как вечное <сущее>, поскольку связь, основывающаяся на генаде, сияет для сущего; <первое> же целое состоит из двух частей — единого и сущего, при том, что имеется сила, соединяющая эти части. Следовательно, какой бы подход ни был использован, в любом случае диада, соответствующая средней умопостигаемой триаде, подразумевает наличие однородной и неочевидной ипостаси первой.

Далее, *третью триаду* умопостигаемого <Платон> в «Тимее» именует *живым-в-себе, умопостигаемым, всесовершен-*

15 Зак 3700

ным и однородным*, в «Пармениде» — бесконечным множеством и целостностью, содержащей в себе множество частей**, а в «Софисте» — умопостигаемой всеобщностью***, разделенной на многие сущие. Итак, все эти имена есть плоды одной науки, восходящей к единой умопостигаемой истине. Действительно, Тимей, называя данную триаду умопостигаемым живым существом, полагает, что такое существо всесовершенно и *по одному и по родам* [4*] содержит в себе умопостигаемые живые существа как части. Следовательно, в согласии с этим определением, живое-в-себе является целым, поскольку содержит в себе умопостигаемые живые существа как части. И Парменид, называя единое сущее всесовершенным <бесконечным> множеством, относит <такое множество> именно к данному чину; в самом деле, беспредельное всесильно и всесовершенно, о чем мы говорили выше,
III,96 так как оно содержит в себе умопостигаемое множество частей, близких к целому или к частям <как таковым>, как говорит Тимей, *по одному и по родам* [5*]. Кроме того, <Тимей> называет живое-в-себе *вечным* [6*] и *однородным* [7*], и точно так же Парменид впервые приписывает бесконечному множеству свойства «вечно» и «возникать», когда говорит следующее: «*И на том же основании все, чему предстоит сделаться частью, всегда обладает этими двумя частями, ибо единое всегда содержит в себе сущее, а сущее — единое; таким образом, необходимо, чтобы всегда возникало два и никогда не было одного*» [8*]. Разве смог бы кто-нибудь изложить нам учение о вечной жизни и *первородной* [9*] триаде столь же ясно, как это сделал Парменид, который с данным чином впервые связывает определения «становление» и «всегда» и при этом столь часто использует два названных имени? Стало быть, всесовершенное живое существо и всесильное умопостигаемое множество есть одно и то же. В самом деле, поскольку первая беспредельность есть сила, все умопостигаемое, благодаря ей гипостазирующееся и делящееся на части, как я полагаю, следует называть всесильным, отказываясь при этом от определения «бесконечное», которое многих смущает.

Мы не должны также оставить без внимания в учении Платона то, что в нем трудно для понимания и чему более всего подобает удивляться;

---

* См.: «Тимей», 39e8; 48e6; 30c7; 30d2; 31b1; 31a5; 31a8–b3; 37d1; 92c7.

** См.: «Парменид», 143a2.

*** См.: «Софист», 245a1–3.

4* «Тимей», 30c6.

5* Там же.

6* Там же, 37d3.

7* Там же, 31b3.

8* «Парменид», 142e5–143a1.

9* «Орфика», фр. 64.

напротив, нам следует указать для подлинных *любовников истины** и на это. Действительно, в то время как умопостигаемое живое существо содержит в себе четыре умопостигаемые идеи, в согласии с которыми гипостазируются роды не только богов, но и лучших, следующих за ними, и даже самих смертных живых существ (ибо порождающие идеи III,97 парящих в воздухе, водных и сухопутных <живых существ> распространяются как на богов, так и на смертных)**,— так вот, поскольку оно объемлет эти четыре идеи и при посредстве одних и тех же парадигм позволяет произвести на свет божественное, демоническое и смертное, рассуждение *любителей созерцания истины****, очевидно, приходит к следующей апории: почему, несмотря на то что имеются одни и те же причины и изначально заданы одни и те же первые действующие парадигмы, одни из гипостазирующихся <живых существ> оказываются богами, другие демонами, а третьи смертными? В самом деле, почему то, что возникает в соответствии с одним эйдосом, не обладает одной и той же формой и природой, хотя единая идея и должна во всех случаях порождать то, что принадлежит к одному и тому же виду? Ведь мы согласились с гипотезой относительно идей именно с тем, чтобы умопостигаемый *род богов*[4*] прежде множества имел и содержал в себе монады, производящие на свет подобные <друг другу> предметы.

Несмотря на то что данную апорию весьма трудно разрешить, основываясь на логике, можно было бы, пожалуй, сказать следующее: все то, что гипостазируется в согласии с единым эйдосом, отнюдь не будет соименным и участвовать в общей причине станет неодинаково — напротив, одно <будет причастно ей> первичным образом, другое промежуточным, а третье последним. В самом деле, каждый вид возглавляет какую-то последовательность (σεῖρα), начинающуюся среди высшего и в нисхождении достигающую низшего. Как гласит оракул:

...Все ведь оттуда
В низшем начало берет в лучезарном сиянии света[5*].

Таким образом, не будет ничего удивительного в том, что одна и та же идея изначально выступает как причина и для богов, и для демонов, III,98 и для смертных живых существ, поскольку она производит все на свет в общем, а частное деление препоручает демиургическом чину, подобно тому как сам последний чин вверяет создание атомов новым богам[6*].

---

* «Государство», 501d2.
** См.: «Тимей», 39e10–40a2.
*** «Государство», 475e4.
4* «Федр», 246d7.
5* «Халдейские оракулы», фр. 34.3–4. Ср.: *Дамаский*. О первых началах, I.251.15–16.
6* См.: «Тимей», 42d5–7.

Действительно, умопостигаемые <роды богов> оказываются причиной для всеобщих последовательностей, умные — для делений по общим родам, сверхкосмические — для видовых различий, а внутрикосмические — уже для самих атомов, ибо они выступают как движущие[ся] причины и повелевают изменчивостью того, что возникает от них.

И если есть необходимость рассмотреть соответствующий действительный предмет сам по себе,— то, каков единый умопостигаемый вид богов, демонов и смертных,— лишь «Парменид» в состоянии помочь нам в этом, ибо именно здесь части, образующие умопостигаемое множество, получают характеристику либо как сущее, либо как единое. Ведь единое сущее оказывается скорее единым, а сущее единое — скорее сущим, и каждое из умопостигаемых живых существ содержит в себе единое сущее и сущее единое. Стало быть, божественные роды, с их собственным своеобразием, гипостазируются как единое сущее, а те, которые следуют за богами,— как сущее единое; что же касается последнего, то в его пределах в качестве единого сущего возникают роды демонов, а в виде сущего единого — смертные роды; кроме того, в рамках единого сущего как единое сущее гипостазируются первые и высшие роды богов, а как сущее единое — последующие, те, которые занимают положение ангелов. Именно по этой причине *все полно богов* *, ангелов, демонов и смертных живых существ. Ты видишь, что и в этом случае лучшие роды сохраняют свое среднее положение. На самом деле, ангельское соответствует сущему единому, низшему чину
III,99 единого сущего, производящего на свет богов, демоническое же — единому сущему, высшему чину сущего единого, упорядочивающего последующее; не может остаться незамеченным также то, что единство последующего близко к множеству и к выходу за свои пределы стоящего выше. И не удивляйся тому, что сущее единое оказывается причиной возникновения ангелов, а единое сущее — демонов. Действительно, в одном случае сущее единое оказывается частью единого сущего, а в другом —единое сущее выступает как часть сущего единого, и в одном случае единство сущностно, а в другом — сущность единовидна, ибо таков высший чин сущего единого.

Следовательно, вполне справедливо то, что умопостигаемое множество оказывается всесильным, а умопостигаемое живое существо всесовершенным, так как оно является причиной всего вместе взятого, вплоть до самого последнего, и чуть ли не самому Платону можно было бы приписать восклицание:

---

* Изречение Фалеса. См.: «Законы», 899b9. *Аристотель.* О душе, 411a8.

Гром, совлеченный отсюда, во цвете огонь помрачивший,
*Космосов впадины снова заполнил собою**.

Действительно, божественные генады, постепенно совершающие выход за свои пределы, порождают множество всего внутрикосмического. Значит, данная триада есть исток и причина всего и начиная с нее гипостазируется всякая жизнь и любой выход за свои пределы: богов, лучших, чем мы, родов и смертных живых существ, поскольку она производит на свет все их в целом и однородно, а также возводит к себе всеобщие начала частных *потоков*** живорождения и видообразования.

<Глава 28> III,100

Славословие умопостигаемых богов

Давайте же теперь перейдем от раздельного рассмотрения умопостигаемого к всесовершенной и единой науке о них и скажем самим себе, что умопостигаемый *род богов**** единичным образом обособлен от всех остальных божественных устроений; умопостигаемым он именуется отнюдь не потому, что познается частным умом или *может быть постигнут мышлением с рассуждением*[4*], а также не потому, что предшествует всесовершенному уму. Ведь он внеположен как общим, так и частным умопостигаемым предметам и предшествует всему мыслимому, так как оказывается безучастным и божественным умопостигаемым. Потому он настолько же превосходит все умопостигаемые чины, насколько единое стоит выше всего *рода богов*[5*], ибо данное умопостигаемое безучастно: оно свыше наполняет божественные и умные устроения. В самом деле, если всякий ум есть умопостигаемое для самого себя, то этим своеобразием он обладает благодаря умопостигаемым богам, ибо полнота для всего идет именно оттуда. И в этом смысле, с одной стороны, умопостигаемое обособлено от ума, поскольку существует само по себе, а с другой — *умопостигаемое не вне ума*[6*]. В самом деле, имеется умопостигаемое, сопряженное с умом: от обособленного происходит сочетающееся, от безучастного — выступающее предметом сопричастности, от предсущего — внутрисущее, от однородного — множественное.

---

* «Халдейские оракулы», фр. 34. 2–3.
** Там же, фр. 65.
*** «Федр», 246d7.
4* «Тимей», 28a1–2.
5* «Федр», 246d7.
6* *Плотин*. Эннеады, V.5 (название).

Следовательно, умопостигаемой простоте необходимо давать вовсе не такое же определение, какое мы имеем обыкновение относить к умнóму. Ведь в последнем случае единое приравнено к множеству, а
III,101 раздельность — к однородной тождественности сущности; умопостигаемая же простота единовидна, нерасторжима и неявна, поскольку она превосходит весь делимый на части вид жизни и умнóе множество.

Далее, я, со своей стороны, полагаю, что умопостигаемая благость выступает отнюдь не в качестве идеи (так как соответствующий эйдос является частным и уступает умопостигаемому единству), напротив, что она есть наличное бытие божественного, порождающее все блага, распределяемые среди всего божественного, в которых сами боги обретают свою ипостась. Действительно, благость богов не есть эйдос или устойчивое свойство, она оказывается плеромой божественных самодостаточности и силы, в которой <боги> наполнены благами. И тем более благи умопостигаемые боги, образующие единство с благом, во всем исполненные сверхсущностной благости и обосновывающие и сохраняющие в ней собственное высшее наличное бытие.

Значит, мы вполне справедливо говорим о том, что умопостигаемые боги представляют в явном виде неизреченное начало всего и его удивительное превосходство и единство, поскольку сами они гипостазированы неявно, однородно и единично содержат в себе множество, обособленно царствуют над всем и несопоставимы с любыми другими богами. В самом деле, благо освещает все сверхсущностным светом[57] и гипостазирует богов как отцов всего, и точно так же умопостигаемый *род богов* *, подобный благу, уделяет всем последующим богам частицу умопостигаемой полноты. Во всяком случае, каждому подразделению богов соответствует собственное умопостигаемое множество, а также
III,102 монада, аналогичная благу и возглавляющая каждый божественный чин. Она повелевает единством последующего, подобно тому как умопостигаемое множество — его красотой, самодостаточностью, силой, сущностью и всеми умопостигаемыми благами для него. Ведь рассматриваемые боги умопостигаемым образом предвосхищают все умнóе и содержат его в себе благодаря своему высшему единству.



* «Федр», 246d7.

Книга IV

УМОПОСТИГАЕМО-УМНЫ́Е БОГИ

Содержание книги IV

11. Как Платон указывает на непознаваемое своеобразие высшего чина умопостигаемо-умно́го и почему он воспевает его при посредстве и катафатических, и апофатических логических выводов.

12. Какие апофатические логические выводы относятся к сверхнебесному месту и как они соответствуют божественным чинам; отрицанием какого качества является определение «бесцветное», какого — «не имеющее фигуры» и какого — «неосязаемое».

13. Каковы катафатические определения сверхнебесного места и на основании каких умопостигаемых собственных признаков <Платон> относит к нему соответствующие катафатические символы.

14. Каковы в сверхнебесном месте три божественности, связанные с добродетелями: знание, рассудительность и справедливость, как они соотносятся между собой и какое совершенство каждая из них предоставляет богам.

15. Что такое поле истины, что такое луг, каков единый вид умопостигаемой пищи и какие два вида божественной пищи выделяются в нем.

IV,3 16. Детальное рассмотрение того, что сверхнебесное место образует триаду; каковы символы трех относящихся к нему ипостасей.

17. Кто такая Адрастея и что такое установление Адрастеи; о том, что это установление соответствует сверхнебесному месту и по каким причинам подобное происходит.

18. Суммарное изложение того, что было сказано по поводу сверхнебесного места; краткое описание его собственных признаков.

19. Доказательство того, что хранительный чин входит в число умопостигаемо-умны́х богов, и того, что причин, связующих целые, должно быть три.

20. О том, что Платон отождествляет с хранительным чином богов небесный круг.

21. Какие отправные точки для триадического деления хранительной божественности мы могли бы почерпнуть в рассуждениях Платона; почему в соответствующей триаде особое внимание он уделяет единству.

22. Какова в «Кратиле» теология, посвященная Урану, и почему на ее основании можно было бы сделать вывод о среднем чине умопостигаемо-умны́х богов.

23. О том, что более всего боговдохновенные экзегеты определяют поднебесный свод как некий особенный чин; о том, что наш вождь[2] показал его совершенство.

24. Детальное рассмотрение того, что собственный признак поднебесного свода есть телесиургия, основанное на том, что Платон сообщает относительно <этого свода> и восходящих к нему душ.

25. Каково триадическое деление телесиургического чина, о котором нам сообщает Платон, давая ему определение «поднебесный свод».

26. Какое восхождение к умопостигаемо-умны́м триадам свойст- IV,4
венно душам, свободным от тел; что такое наиблаженнейшее таинство; что такое посвящение и что такое эпоптейя; каковы неущербные, простые и непоколебимые зрелища и какова цель всего восхождения.

27. Как <Платон> делает в «Пармениде» логический вывод относительно умопостигаемо-умны́х чинов, основанный на умопостигаемом; каково общее и особенное в посвященной им теологии.

28. Как из умопостигаемого возникает умопостигаемо-умно́е число и чем оно отличается от умопостигаемого множества.

29. Каким образом божественное число упорядочивает все сущее и о каких располагающихся в нем силах символически сообщается на основании деления числа.

30. Почему Парменид в рассуждениях, посвященных числам, сообщает о женском и порождающем своеобразии.

31. Почему в том, что было сказано по поводу числа, мы будем изыскивать триадическое деление высшего чина умопостигаемо-умно́го.

32. Рассмотрение вопроса о том, где следует располагать число: перед живым-в-себе, в живом-в-себе или вслед за живым-в-себе.

33. Где Парменид начинает свое рассуждение о числе и до какого места он его продолжает; почему он выявляет в нем различающиеся чины.

34. Что такое среди божественных чисел непознаваемость, что такое их способность возвышать и что такое порождающая сила; упоминания об этих качествах в других рассуждениях Платона, посвященных числам.

35. Почему Парменид сообщает о среднем чине умопостигаемо- IV,5
умно́го, используя логические выводы о едином, целом и ограниченном пределом; каковы собственные признаки соответствующих предметов.

36. С какого места начинаются рассуждения о данном чине и до какого они продолжаются; описание того, как <Платон> представляет располагающиеся в нем три монады, в связи с тем что по их поводу было сказано в «Федре».

37. Как Парменид ведет рассуждение о третьем чине умопостигаемо-умно́го и как он выявляет его телесиургическое своеобразие и триадическое деление.

38. Рассмотрение в связи с логическими выводами «Парменида» того, каково единство трех умопостигаемо-умны́х триад.

39. Какие теологические догматы мы могли бы обнаружить на основании рассмотрения данного чина в рассуждениях относительно умо-

постигаемо-умных богов, представленных в логических выводах «Парменида».

IV,6,5

Глава 1

Первая часть
Общий обзор умопостигаемо-умных богов

Собственные признаки умопостигаемо-умных богов

Итак, пусть на этом месте нами будет положен конец рассуждению об умопостигаемых <богах>, в котором была представлена посвященная ему мистагогия Платона; разумеется, непосредственно вслед за этим можно точно таким же способом исследовать толкование, относящееся к умным богам. Однако, коль скоро среди умного имеется, с одной стороны, умопостигаемо-умное, которое, согласно оракулу, *мыслится, мысля* *, а с другой — собственно-умное, давайте начнем свое рассуждение с того, что оказывается умным и одновременно умопостигаемым, и в первую очередь дадим общие определения, на основании которых мы уже сможем выработать вполне ясное учение о каждом чине <соответствующих богов>.

Стало быть, давайте вновь напомним самим себе о том, что мы
IV,7 рассматривали чуть выше **,— что, стало быть, имеются три всеобщие монады, которые, разумеется, потусторонни частным богам, и такими монадами являются сущность, жизнь и ум; что все эти <монады> участвуют в сверхсущностных генадах прежде частных <богов>; что сущность обособлена от остального, жизнь образует средний чин, а в уме низший чин данной триады возвращается к ее началу; что все перечисленное умопостигаемым образом пребывает в сущности, умопостигаемо-умным — в жизни и умным — в уме; что последующее всегда участвует в располагающемся выше, а последнее названное прежде всякой сопричастности существует само по себе; что в каждом чине имеются три соответствующие причины: пребывания, выхода за свои пределы и возвращения, и что ум обретает свой облик по преимуществу

---

* «Халдейские оракулы», фр. 77.1. ** См.: Наст. соч., III.9.

в согласии с возвращением, жизнь — с выходом за свои пределы, а сущность — с пребыванием.

Таким образом, основываясь на перечисленных определениях, разумеется, можно сделать вывод о том, что первые умны́е боги, обретающие свою сущность в качестве жизни[3], должны приводить безучастный ум в соприкосновение с умопостигаемым *родом богов** и однородным образом соединять разнообразные выходы последующего за свои пределы, а также представлять в явном виде и раскрывать устойчивое наличное бытие предшествующих причин. Действительно, такова безучастная жизнь, разграничивающая первичное сущее и ум и сама участвующая в сущем, а для ума выступающая в качестве предмета сопричастности; подобное ее состояние тождественно наполнению мышлением от умопостигаемого и, в свой черед, исполнению им ума, так как в данном случае сущее есть умопостигаемое, а жизнь — мышление. Далее, сущее получает свою характеристику в качестве божественного наличного бытия, жизнь — как сила, а ум — в виде умопостигаемого ума. В самом деле, в том, как сущее соотносится с наличным бытием и ум — с сущим, а также умопостигаемая сила — с каждым из крайних чинов <триады> и жизнь — с умопостигаемым и с умом, можно проследить вполне отчетливую аналогию. Подобно тому как сила родилась IV,8
от единого и от наличного бытия ** и вместе с единым гипостазировала природу сущего, точно так же и жизнь выходит за пределы сущего, гипостазируя при этом силу, иную по сравнению с той, которая заключена в сущем. Наподобие того как единое, само по себе предшествующее сущему, дарует последнему из самого себя вторую генаду, точно так же и жизнь, обладающая своей ипостасью прежде ума, порождает умну́ю жизнь. Действительно, подлинное сущее, умопостигаемое, идущее впереди остального, предоставляет жизни и уму умопостигаемое единство.

Следовательно, имеется безучастная жизнь, сама участвующая в умопостигаемых монадах, вторая после сущего, которая порождает безучастный ум. Располагаясь в среднем чине и образуя единую связь умопостигаемого и умно́го, она освещается богами, удостоенными второго единства после таинственной ипостаси умопостигаемого[4], но при этом в качестве причины идущими впереди раздельности умны́х <богов>. Ведь единичность и нерасторжимость умопостигаемого и его простота и первая действенность при посредстве названных <богов> до-

---

* «Федр», 246d7.

** См.: Наст. соч., III.9, 38.18–39.14.

ходят до состояния множества, раздельности и неописуемого[5] развертывания божественных устроений. Потому-то, как я полагаю, боги, которые связуют жизнь, являющуюся бесконечной, оказываются средними между умопостигаемыми и умны́ми, так как они наполняются от первых умопостигаемых богов, а наполняют умны́х. Ведь мы говорили* о том, что умопостигаемые боги таковы отнюдь не потому, что относятся к вещам одного порядка с умом, поскольку одно дело — это умопостигаемое, располагающееся в уме, и другое — производящее на свет умны́х богов. И богов, связанных с жизнью, мы именуем одновременно умопостигаемыми и умны́ми вовсе не потому, что они наполняют ум, как и
IV,9 не потому, что, будучи умны́м мышлением, они предоставляют уму способность мыслить, а умопостигаемому — возможность мыслиться,— напротив, поскольку они возникают от умопостигаемых монад, порождают умны́е гебдомады[6], освещаются умопостигаемым светом и изначально существуют в качестве причины, порождающей умно́е, мы считаем необходимым давать им общее имя, соединяя между собой имена, относящиеся к крайним чинам, точно так же, как сами эти боги удостоились своеобразия, связанного с соединением между собой всех чинов в божественных устроениях.

Стало быть, очевидно, что, гипостазировавшись в среднем чине и непосредственно примыкая к умопостигаемым богам, при том, что последние гипостазируются одновременно монадически и триадически (ибо умопостигаемые триады в соотнесенности с высшим и обособленным от всего единством будут собственно триадами, а по отношению к разделенной сущности триад — монадами, поскольку они представляют в наглядном виде совершенные триады),— так вот, коль скоро умопостигаемое в триадическом выходе за свои пределы, во всяком случае, не лишается единичного наличного бытия, умопостигаемо-умны́е боги будут гипостазироваться триадически, предполагая в себе раздельность монад и при посредстве божественной инаковости превращаясь во множество и разнообразие сил и сущностей. В самом деле, то, что гипостазируется вдалеке от единого начала, будет ближе к множеству, нежели предшествующее ему[7], и по своим силам и охвату последующего будет стоять ниже этого предшествующего, но при этом разделится в виде большего количества чисел, располагающихся дальше от монады, и утратит единство первых действующих причин, заменив для себя их неявное наличное бытие на разнообразие. Именно в этом смысле умопостигаемо-умна́я раздельность больше, чем умопостигаемая, а умна́я — чем умо-

* См.: Наст. соч., III.28, 100.6–9.

постигаемо-умна́я, и, в свой черед, частные устроения разделены в гораздо большей степени, чем все вышеназванные, так что в последнем IV,10 случае у нас появляется множество богов, которое невозможно описать при посредстве чисел от одного до десяти[8]; их собственные признаки не поддаются истолкованию и непостижимы при наших обращениях к ним, но оказываются ясными только для самих таких богов, так же как и для тех, которые будут их причиной[9].

Итак, вот каковы умопостигаемо-умны́е боги: они обладают своеобразием, обеспечивающим связь крайних чинов, явленность предшествующих и возвращение последующих богов; мысля тех богов, которые идут впереди них, они мыслятся следующими за ними *. Потому Тимей полагает, что *всесовершенное живое существо* должно быть *наипрекраснейшим среди всего мыслимого* **,— естественно, его нужно считать наипрекраснейшим среди того мыслимого, которое стоит ниже его *** [10]; оно располагается в низшем чине первого умопостигаемого, поскольку следующее за ним существует так, как это положено умно́му. Стало быть, первые умны́е боги в описанном смысле являются также умопостигаемыми; и этот вывод мы делаем, отнюдь не пренебрегая учением Платона, а, напротив, исходя в своем рассуждении из тех посылок, которые он дает сам.

<Глава 2>

Возникновение умопостигаемо-умны́х богов от умопостигаемых

Сказанное станет ясным в дальнейшем; теперь же давайте разберем то, каким образом от умопостигаемых богов появились те, которые сия- IV,11 ют всей ширью безучастной жизни. Итак, при том, что умопостигаемые <боги> однородно заключают в себе множественное, неявно объемлют разделенное и в некоем удивительном превосходстве простоты охватывают разнообразные роды сущих, первые боги, в явном виде представившие их нерасторжимое единство и непознаваемую <простоту> располагающейся среди них ипостаси, а также благодаря умопостигаемой силе и сущностной жизни исполнившиеся всепорождающего изобилия, получили в свой удел второе вслед за теми царство, поскольку они всегда производят на свет, доводят до совершенства и сохраняют

* Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 77.1.

** «Тимей», 30d2.

*** Ср.: Наст. соч., III.15, 53.22—54.20.

самих себя, а также воспринимают неявное порождение, исходящее от тех, и получают от умопостигаемой силы своеобразие, связанное с порождением всего, от умопостигаемой жизни же, изначально располагавшейся в умопостигаемом в качестве причины, обретают природу, словно бы расстилающуюся перед теми. В самом деле, первая жизнь располагается среди умопостигаемых <богов>, вторая — среди умопостигаемо-умны́х, в третьем же своем отстоянии [11] — среди умны́х; в первых она находится в качестве причины, в промежуточных — как сущность, а среди последних — в смысле сопричастности [12].

Стало быть, первые умны́е боги происходят от умопостигаемых, превращают во множество их единство, в явном виде представляют их неявное наличное бытие, разворачивают единичные силы во множество и при посредстве порождающих, хранительных и телесиургических причин уподобляют себя сущностному, целостному и всесовершенному превосходству умопостигаемых. Действительно, среди последних располагаются три первые действующие силы*: дарующая всему сущность, измеряющая множественное и видообразующая для всего рождаемого;
IV,12 в согласии с этими силами гипостазируются три умопостигаемо-умны́е: *[1]* животворящая последующее благодаря самому своему бытию в некой умопостигаемой всеохватности; *[2]* связующая все разделенное и сияющая умопостигаемой мерой для того, что не обладает единым единством; *[3]* управляющая фигурой, формой и совершенством для всего. Следовательно, умопостигаемо-умны́е устроения богов порождаются в согласии со всеми умопостигаемыми причинами, поскольку от силы они удостаиваются своеобразия собственного выхода за свои пределы, от жизни воспринимают зависящую от них часть сущего (ибо жизнь сопряжена с силой, так как сама по себе беспредельна, коль скоро всякое движение обладает бесконечностью, сосуществующей с его собственной природой, а сила есть бесконечность, порождающая все), а от триадической ипостаси умопостигаемого получают деление на первое, промежуточное и последнее. В самом деле, в триадическом выходе за свои пределы должно содержаться все, и в первую очередь это относится к умопостигаемо-умны́м родам богов. Действительно, поскольку они гипостазируются как промежуточные среди всех таких родов, они образуют совместную связь первых <божественных> устроений, в своем высшем чине уподобляются умопостигаемым <богам>, а в низшем — умны́м, и в первом смысле оказываются умопостигаемыми, а во втором — умны́ми. Ведь выходы за свои пределы божественных родов

* См.: Наст. соч., III.9, 35.8–24; 12, 46.5–12.

всегда совершаются при посредстве уподобления ближайшему, и первые
из <родов,> располагающихся ниже, соприкасаются с низшими чинами
вышестоящих причин[13]. Поскольку те из них, которые в среднем чине
будут первыми или последними, также выступают как умопостигаемые
и одновременно умны́е, необходимо существовать связующему средне-
му чину, в котором своеобразие рассматриваемых богов более всего
проявляет себя. Ибо те <боги>, которые являются умопостигаемыми
и вместе с тем умны́ми, с одной стороны, оказываются множествен- IV,13
ными, а с другой — на равных основаниях образуют общность с обоими
названными устроениями.

Итак, именно по этой причине нам становится очевидной удивительная непрерывность выхода за свои пределы божественных устроений. В самом деле, низший чин умопостигаемого был умны́м *, причем располагающимся в умопостигаемом, высший же чин умопостигаемо-умно́го — умопостигаемым, причем обладающим данным своеобразием так, как это свойственно жизни. Далее, низший чин умопостигаемо-умно́го также является умны́м, причем в жизненном смысле, что же касается высшего чине умно́го, то он в качестве умопостигаемого предпослан умны́м богам и при этом собственной умопостигаемостью обладает так, как это присуще умно́му. И именно в этом все божественные роды удостоились нерасторжимой сплоченности, общности, удивительной дружбы, совершаемого в строгом порядке нисхождения и превосходства: с одной стороны, сочетающегося, а с другой — обособленного. Выходящее же за свои пределы всегда соседствует с порождающим, а последующее совершает выход за пределы своей причины наряду с собственным устойчивым расположением в ней; имеется единый ряд всего, в котором соблюдается его родство, ибо последующее всегда гипостазируется благодаря предшествующему в подобии ему.

Глава 3

Триадическое деление умопостигаемо-умны́х богов

Стало быть, пусть при посредстве приведенных рассуждений будет доказано[14], что умопостигаемо-умны́е боги возникают от умопостигаемых. Теперь давайте поговорим о том, каким образом в выходе за свои пределы выделяются их триады и каким отличием от умопостигаемых они обладают.

---

* См.: Там же, III.21, 75.8–21.

Вот как делятся на три чина рассматриваемые боги. *[1]* <Во-пер-
IV,14 вых,> в высшем чине они соприкасаются с умопостигаемыми, а в низшем — с умны́ми, в среднем же, восполняющем единую связь крайних чинов, они обладают в равной мере тем и другим своеобразием и
53 простираются в обе стороны — к умопостигаемым и к умны́м родам богов; этот чин будет словно бы центром двух соответствующих устроений, однородно связующим их общность. *[2]* <Во-вторых,> поскольку все эти <боги> существует жизненным образом, подобно тому как предшествующие — умопостигаемым, а последующие — умны́м, то, если отнести к ним деление на сущность, жизнь и ум, тогда первая будет выступать здесь как умопостигаемое, связанное с жизнью, вторая одновременно образует средний чин и оказывается своеобразием данных богов, что же касается ума, то он располагается в последнем их чине, непосредственно соседствующем с умны́ми <богами>. Стало быть, коль скоро среди этих богов имеется все перечисленное, будет существовать и их деление на первые, промежуточные и последние роды. *[3]* В-третьих же такое деление будет связано с тем, что жизнь должна пребывать, выходить за свои пределы и возвращаться к своим началам. Ведь среди умопостигаемого первая триада, как мы уже говорили, также обосновывает все, причем в первую очередь вторую триаду (во всяком случае, *вечность пребывает* * в устойчивости в этой <первой триаде>), вторая выступает для всего хорегом выхода за свои пределы, движения и энергийной жизни, а третья руководит возвращением к единому и совершенством, соединяющим все последующее с собственными началами. Итак, необходимо, чтобы умопостигаемо-умны́е боги первыми участвовали в трех описанных силах и пребывали в собственном высшем чине, и, после того как совершат выход за его пределы и развернутся во все, вновь возвращались на умопостигаемый *наблю-*
IV,15 *дательный пункт* ** и приводили низший чин всего выхода за свои пределы в соприкосновение с началом собственного рождения.

Таким образом, как я и говорил, <умопостигаемо-умны́е боги> разделяются на три чина, и первое в них определяется как сущность, среднее — как жизнь, а последнее — как ум. Каждый из трех соответствующих <чинов>, поскольку он совершенен и участвует в умопостигаемых монадах (я имею в виду высшую сущность, умопостигаемую жизнь и умопостигаемый ум), в силу своего участия в первых действующих причинах также делится на три; при этом умопостигаемое в жизни обладает сущностью, умом и жизнью умопостигаемым обра-

* «Тимей», 37d6. ** «Политик», 272e5.

зом, умопостигаемо-умно́е владеет сущностью, жизнью и умом так, как это свойственно жизни, а умно́е — как положено уму. И каждый чин наряду с собственным своеобразием включает в себя триаду.

Итак, у нас имеются три умопостигаемо-умны́е триады, освещающиеся божественными генадами, и каждая из них содержит в себе разнообразное множество. Действительно, коль скоро в умопостигаемом располагается всесильное[15] и всесовершенное множество *, разве не будет оно тем более разворачиваться и становиться еще множественнее среди второго после умопостигаемого, порождающей причины? Значит, каждая соответствующая триада содержит в себе множество сил и разнообразие видов, так как приводит умопостигаемое множество к действительности и представляет в явном виде порождающую бесконечность умопостигаемого. Кроме того, мы, отправляясь от участвующего, отыскиваем своеобразие выступающих предметом сопричастности сверхсущностных богов; при этом, в согласии с порядком следования действительных предметов, умопостигаемо-умны́е монады порождают вокруг себя все сущности, жизни и умны́е роды и проявляют в них самих себя, сохраняя тем не менее собственное непознаваемое превосходство в качестве причины, предшествующей всему.

Далее, как мы сказали, умопостигаемых триад три, а вслед за ними IV,16
гипостазируются еще три, которые обретают свою тройственность благодаря тем — в согласии с их порождающим совершенством. При этом необходимо, чтобы собственные признаки умопостигаемой и одновременно умопости́гаемой и умно́й триад определялись для каждой своим собственным образом. В самом деле, выше каждая триада в части сущего занимала всего лишь третье положение, поскольку была образована из предела, беспредельного и из их смеси **, и таковы были сущность в первой, умопостигаемая жизнь во второй и умопостигаемый ум в третьей триаде; над перечисленным располагались генады и сверхсущностные силы, входящие в состав всех триад. А среди умопостигаемо-умно́го каждая триада содержит в себе сущность, жизнь и ум: одна одновременно умопостигаемым и умны́м, но в большей мере умопостигаемым образом, поскольку она примыкает к первым, умопостигаемым, чинам, другая — умны́м и умопостигаемым, но в первую очередь умны́м, так как она непосредственно соседствует с умны́м, к третьей же оба названных собственных признака относятся на равных основаниях. Итак, если мы должны сказать о каждой триаде, то первая в высшем содержала предел, беспредельное и сущность (ибо именно сущность

* См.: Наст. соч., III.27, 96.15. ** См.: Там же, III.14, 49.12–18.

16 Зак 3700

есть первое смешанное), а здесь она охватывает сущность, жизнь и ум наряду с собственными генадами; действительно, сущность зависит от первой божественности, жизнь — от второй, а ум — от третьей, и эти три сверхсущностные монады соответствуют первой триаде. Вторая триада, идущая за этой, в высшем состояла из сверхсущностной генады,
IV,17 силы и жизни — умопостигаемой и скрытой, здесь же в ее состав входят сущность, жизнь и ум, причем все они жизненны и зависят от богов, восполняющих единую связь всего этого устроения. В самом деле, подобно тому как первые генады в данном случае обладают дарующей единство силой средних родов, вторые вслед за ними выказывают связующее своеобразие первых действующих причин. Далее, третья триада, идущая за описанными, в высшем была генадой, силой и умопостигаемым умом, а здесь — тремя сверхсущностными богами, располагающимися в низшем чине [16] умопостигаемо-умны́х богов, которые умны́м образом охватывают все (я имею в виду сущность, жизнь и ум) и оказываются хорегами божественного совершенства, подражающими всесовершенной умопостигаемой триаде, подобно тому как хранительные боги подражают умопостигаемой мере, и, наконец, те, которые им предшествуют,— порождающей причине умопостигаемого [17].

Глава 4

Вторая часть
Умопостигаемо-умны́е боги в «Федре»

Итак, три умопостигаемо-умны́е триады рождаются так, как было сказано; они обладают описанным отличием от умопостигаемых. Вновь обратившись к Платону, давайте совершим свой путь вместе с ним и рассмотрим учение о каждой из этих триад, представленное в его сочинениях. И в первую очередь давайте обратим внимание на то, что было написано в «Федре», и, приняв за основу рассуждения Сократа, исследуем то, каким образом он описывает для нас все это устроение и те внутренние различия, которые ему свойственны.

IV,18 В «Федре» говорится, что над всем начальствуют двенадцать вождей, ведущих ввысь всех внутрикосмических богов и все племена демонов и устремляющихся к умопостигаемой природе. Вождем этих двенадцати богов оказывается Зевс, *едущий на крылатой колеснице, все упорядочивающий и обо всем заботящийся*; он ведет *следующее* за ним *воинство ввысь* — сперва к *внутринебесному* наблюдательному пункту и к *блаженным зрелищам и путям* мыслимого там, затем к

поднебесному своду, непосредственно перепоясывающему небо и охватываемому им, а после этого к самому небу и *небесному хребту*, где божественные души *останавливаются* и, двигаясь по кругу вместе с небом, созерцают всю потустороннюю сущность [*]. За пределами неба находится так называемое *сверхнебесное место*, где располагаются *подлинная сущность*, *поле истины* и *луг*, а также царство *Адрастеи* и божественный хор добродетелей [**]. И души, *питаясь* мыслями об этих монадах [***], *блаженствуют*, следуя *круговращению неба* [4*].

Глава 5

Небо: вторая триада умопостигаемо-умных богов

Итак, вот какое описание дается в «Федре»; при этом Сократ, как было указано выше, пребывает в состоянии божественной одержимости [18] и затрагивает в своих речах мистические предметы. Прежде всего необходимо рассмотреть то, что такое небо, вокруг которого строит все свое рассуждение Сократ, и какому чину сущих оно соответствует. IV,19
Действительно, выяснив это, мы уже сможем исследовать сверхнебесное место и поднебесный свод, ибо то и другое получает свое определение на основании своего соотношения с небом: первое как то, что располагается непосредственно над ним, а второй как то, что находится сразу же под ним.

Что же такое небо, к которому Зевс ведет богов? Если бы мы понимали его как чувственно воспринимаемое небо, что и делают некоторые другие, то было бы необходимо сводить лучшие роды к худшим по своей природе [19]. В самом деле, если бы *Зевс, великий вождь на небе* [5*], сам двигался бы к такому небу и вел к нему всех тех, кто следует за ним, значит, ему самому и всем сопутствующим Зевсу вождям и зависящим от них богам и демонам было бы свойственно возвращение к менее совершенному и к тому, что идет за ним. Далее, тот же <Сократ> в «Федре» говорит, что даже частная душа в своем совершенном состоянии *парит в вышине* и *правит всеобщим космосом* [6*]. Стало быть, возможно ли, чтобы вожди всех душ возвращались к чувственно воспринимаемому небу и тем самым меняли умопостигаемый наблюдательный пункт на худший удел, несмотря на то что они

* См.: «Федр», 246e4–247d5.
** См.: Там же, 248b5–c2.
*** См.: Там же, 247d4–e2.
4* Там же, 248a3–4.
5* Там же, 246e4.
6* Там же, 246c1–2.

поставлены над всем именно для того, чтобы сиять для внутрикосмических предметов независимой и свободной силой? Кроме того, каковы *блаженные* мысли богов *внутри* вот этого *неба* и каковы *пути**, когда всякое знание о чувственно воспринимаемом часто определяется самим Платоном как недостойное упоминания по сравнению с созерцанием умопостигаемого?** В самом деле, вообще говоря, боги по-
IV,20 знают здешние вещи отнюдь не в своем обращении к ним, а благодаря тому, что содержат в себе их причины[20]. Следовательно, мысля о самих себе, они познают эти предметы в виде их причины и управляют ими, не созерцая их и не погружаясь в управляемое,— наоборот, они возвращают худшее к самим себе при посредстве любви. Таким образом, богам, упорядочивающим всеобщее небо и считающим себя достойными собственного промысла, не подобает занимать какого-либо положения ниже круга этого неба; кроме того, в созерцании предметов, находящихся ниже неба, нет никакого блаженства, что же касается душ, обращающихся к такому <созерцанию>, то в этом случае речь будет идти вовсе не о блаженных душах, спутницах богов, а о тех, которые заменяют умопостигаемую пищу пищей мнений и потому, как говорит Сократ, *хромают, ломают свои крылья* и словно бы *тонут****. Стало быть, разве можем мы приписывать водительствующим богам возвращение к чувственно воспринимаемому небу, где лишь частным душам, да еще и не всем, а лишь не удостоенным блаженства, свойственно испытывать подобные страдания?

Далее, <Сократ> говорит, что души *стоят на небесном хребте*, а *круг небес несет их*[4*]. Тимей же и афинский гость утверждают, что *души ведут все существующее на небе благодаря своим движениям*[5*], что они *окружают <все небесные> тела извне*[6*] своими силами и что, живя собственной жизнью, они даруют *во всеобщем времени* телам *вторые действующие*[7*] силы движения. Разве эти рассуждения подтверждают мнения тех, кто говорит, что обсуждаемое
IV,21 небо является чувственно воспринимаемым? В самом деле, души созерцают умопостигаемое и обходят его по кругу отнюдь не вследствие кругового движения такого неба,— напротив, именно благодаря незримому блужданию душ вокруг них по кругу движутся тела, совершающие свое круговращение подле них.

* «Федр», 247а4–5.
** См.: «Федон», 65а9–b8; «Теэтет», 184b4–e12; «Тимей», 28а1–4; «Государство», 523а10–b4.
*** «Федр», 248а6–b5.
4* Там же, 247b7–c1.
5* «Законы», 896е8–9.
6* «Тимей», 34b4, 36е2–5.
7* «Законы», 897а4–5.

Стало быть, если бы кто-нибудь утверждал, что чувственно воспринимаемое небо влечет души по своему кругу и что оно делится на *хребет* *, свое собственное пространство и *поднебесный свод* **, то он должен был бы сделать многие неверные выводы. А вот если бы кто-нибудь сказал, что небо, к которому ведет Зевс (и за ним следуют все боги, а вместе с ними демоны), умопостигаемо, то тем самым он дал бы боговдохновенное толкование мысли Платона, созвучное самой природе действительных предметов и мнениям самых знаменитых экзегетов. Ведь Плотин[21] и Ямвлих[22] полагают, что данное небо умопостигаемо ***; до них сам Платон в «Кратиле» [4*], следуя орфическим теогониям, называет отцом Зевса Крона, а отцом Крона — Урана [5*]. Первого он, стремясь в именах к соответствующей <богам> истине, считает демиургом Всего, второго — хранителем божественного ума, а третьего — мышлением о первом умопостигаемом. Действительно, он говорит так: «*Ибо взгляд наверх есть Уран*» [6*]. Значит, <Уран> существует прежде божественного ума, которым полон величайший Крон, мыслит же последний все то высшее, которое потусторонне Уранову чину. Следовательно, величайший Уран владеет царством, занимающим среднее положение между умопостигаемым и умны́м. В самом деле, в «Федре» <небесный> *круг* [7*] подразумевает мышление, при помощи которого IV,22
все боги и души достигают созерцания умопостигаемого, мышление же располагается между умом и умопостигаемым. Значит, необходимо говорить о том, что Уран как таковой соответствует среднему чину и восполняет единую связь божественных устроений, будучи отцом умно́го рода и потомком предшествующих ему царств[23], которые, как утверждается, он созерцает, по обе же стороны от него располагаются *сверхнебесное место* и *поднебесный свод* [8*].

Глава 6

Сверхнебесное место:
первая триада умопостигаемо-умны́х богов

Далее, если бы сверхнебесное место было безучастным и неявным родом умопостигаемых богов, то разве могли бы мы распола-

* «Федр», 247с1.
** Там же, 247b1.
*** Ср.: Наст. соч., IV.23, 68.15–17.
[4*] См.: «Кратил», 396а2–с1.
[5*] Ср.: «Орфика», фр. 128; 139.
[6*] «Кратил», 396b8–с1.
[7*] «Федр», 247с1.
[8*] Там же, 247с3; а8–b1.

гать там столь великое божественное множество, которое к тому же образовано различающимися предметами; это истина, знание, справедливость, рассудительность, луг и <установление> Адрастеи? * В самом деле, истоки добродетелей располагаются отнюдь не среди умопостигаемых богов, и то же касается различия и разнообразия видов. Действительно, <Платон> в случае всеобщего демиургического ума относит все наипервейшее и наиединичнейшее к умопостигаемой парадигме и к существующей в ней всеохватности видов, в «Федре» же Сократ говорит о том, что *сверхнебесное место* ** созерцает частный ум, ибо именно такой ум есть *кормчий души* ***, о чем прекрасно было сказано нашими предшественниками[24]. Итак, если есть необходимость поохотиться за различиями мыслимых предметов на основании данной аналогии, то <получится следующее:> подобно тому как демиургический ум безучастен, а частный выступает предметом сопричастности, точно так же
IV,23 умопостигаемое, соответствующее демиургу, является первой парадигмой среди первого умопостигаемого, соответствующее же частному <уму> — среди второго, того, которое является умопостигаемым, но обладает своим умопостигаемым превосходством среди умно́го.

Если *сверхнебесное место* потусторонне небесному *кругу* [4*], но располагается ниже умопостигаемых триад (потому что оно более открыто, ибо в его пределах уже находится поле истины, а вовсе не недоступные для входа святыни[25]; оно разделено на множество видов и обладает разнообразием сил, там располагается *луг* [5*], где души питаются и который они могут видеть, в то время как первое умопостигаемое сияет для них неизреченным единством и не познается ими при посредстве мышления),— то, разумеется, необходимо, чтобы сверхнебесное место находилось между умопостигаемой природой и небесным сводом.

И если сам Платон предполагает, что в этом месте пребывает *сущность, являющаяся подлинной* [6*], то разве<, давая такое определение,> он не стремится <показать, что> оно не есть умопостигаемое, но участвует в первом умопостигаемом? В самом деле, то, что речь идет о сущности, указывает на умопостигаемое, а так как говорится «являющаяся подлинной», значит, она участвует в сущем[26].

Далее, поскольку <это место> содержит в себе множество умопостигаемого, оно не будет соответствовать первой триаде <умопостигаемого>, ибо в ее пределах располагается единое сущее, а вовсе не множество сущих. Так как оно содержит в себе разнообразную жизнь,

* См.: «Федр», 247c3–248c2.
** Там же, 247c3.
*** Там же, 247c7–8.
4* Там же, 248b6.
5* Там же, 248b7–c2.
6* Там же, 247c7.

на которую указывает само слово «луг» *, оно стоит ниже второй триады <умопостигаемого> (ведь умопостигаемая жизнь едина и нерасторжима). А поскольку оно изначально блистает разделенными видами, разнообразными чинами и порождающими силами, оно не достигает состояния всесовершенной триады. Таким образом, если сверхнебесное место по своему *старшинству и силе* ** оказывается вторым, но рас- IV,24
полагается выше небесного чина, значит, оно есть то умопостигаемое, которое соответствует высшему чину умны́х богов.

Именно по этой причине там находится пища для душ. В самом деле, такой пищей оказывается умопостигаемое, коль скоро утверждается, что первое умопостигаемое, *прекрасное, мудрое и благое* ***, *питает души* [4*] (поскольку <Платон> говорит так: «*Этим вскармливаются крылья души, а от противоположного она чахнет и гибнет*» [5*]), однако такое пропитание <приходит к душе> как обособленное и <получаемое> в единении <с умопостигаемым> и в молчании, относительно же сверхнебесного места утверждается, что оно питает и наполняет *счастливый хор* [6*] душ умопостигаемым светом и порождающими *потоками* [7*] жизни при помощи мышления и энергии.

Глава 7

Поднебесный свод: третья триада умопостигаемо-умны́х богов

Ниже *сверхнебесного места* [8*] и самого неба находится *поднебесный свод* [9*]. То, что он должен располагаться под небом, а не на нем самом, ясно любому: ведь Платон назвал этот свод не небесным, а именно поднебесным; и то, что он находится непосредственно под небесным кругом, на основании написанного о нем вполне очевидно. Единственное, что осталось рассмотреть,— это то, что поднебесный свод как таковой следует отождествлять не с высшим чином умны́х, а с низшим чином умопостигаемо-умны́х богов.

Действительно, <высший> чин <умны́х богов> обособил себя от царства Урана, а <низший чин умопостигаемо-умны́х богов> соединен

* Ср.: Там же, 248b7–c2.
** «Государство», 509b9.
*** «Федр», 246e1.
4* Там же, 247d2; 248c1–2.
5* Там же, 246e1–4.
6* Там же, 250b6.
7* «Халдейские оракулы», фр. 65, 66.
8* «Федр», 247b1.
9* Там же, 247c1.

IV.25 с ним и охватывается им со всех сторон. Первый гипостазирует всеобщий ум, умны́е множества и *блаженные*, по выражению Сократа, *пути** богов, а второй всего лишь ограничивает небесную последовательность и является для богов хорегом в восхождении на небо. Всякий раз, *когда* боги отправляются *на праздничный пир* для вкушения умопостигаемых благ, *они совершают путь к вершине поднебесного свода*** и сквозь него выходят на небесный круг***. Значит, сказав, что поднебесный свод посвящает богов в таинства и возвращает к всеобщему небу и поднебесному месту, ты не погрешил бы против мысли Платона. В самом деле, боги питаются умопостигаемым и божественными видами на лугу[4*], а находится перечисленное в том месте, которое располагается над небом, причем пищу эту они вкушают при посредстве поднебесного свода, так как это от него они переходят к небесному кругу. Следовательно, они совершают возвращение благодаря поднебесному своду, цветущее[27] мышление воспринимают от небесного чина, наполняются же умопостигаемыми благами из сверхнебесного места.

Таким образом, очевидно, что сверхнебесное место соответствует высшему чину умопостигаемо<-умнóго>, небесный круг — среднему, его шири, а поднебесный свод — низшему чину умопостигаемо<-умнóго>. Действительно, возвращением всегда[28] руководит ум, а предметом стремления оказывается умопостигаемое, божественное же мышление располагается между ними, поскольку оно доводит до завершения все возвращения божественного и связывает его с предшествующим, а также представляет стремление к умопостигаемому в явном виде и наполняет последующее высшими благами.

IV,26

Глава 8

О применимости слова «небо» для именования умопостигаемо-умны́х богов

Впрочем, как я полагаю, по поводу порядка следования трех обсуждаемых предметов мы сказали вполне достаточно. Пожалуй, кто-нибудь мог бы спросить нас о том, почему мы даем здесь характеристику всему выходу за свои пределы умопостигаемых и одновременно умны́х богов по их среднему чину, а из крайних один называем сверхнебесным, а другой — поднебесным, на основании их связи со средним

* «Федр», 247a4.
** Там же, 247a8–b1.
*** См.: Там же, 247b6–c1.
4* См.: Там же, 248b7–c2.

показывая обособленное превосходство одного и сопутствующее и соприкасающееся низшее положение другого. Мы, пожалуй, коротко ответим на этот вопрос вот как: весь данный род умны́х богов соединяет между собой два крайних чина, будучи для одних богов причиной их возвращения, а для других — явленности[29] и присутствия в последующем. Итак, подобно тому как мы, давая характеристику всем умопостигаемым богам, именуем их отеческими и единичными по высшему чину, <а всех умны́х называем демиургами> по низшим чинам этих богов и говорим, что они даруют качество сущности, оказываются причиной <бытия низшего> вечным и гипостазируют его видообразование, точно так же<, давая характеристику рассматриваемым богам> на основании их среднего чина, мы представляем их как вождей всеобщих связей. В самом деле, среднее устроение в целом само по себе является животворящим, хранительным и телесиургическим; тем не менее высший его чин представляет *символы* * умопостигаемого и его неизреченное единство в явном виде, низший обеспечивает возвращение умны́х богов и приводит их в соприкосновение с умопостигаемыми, средний же словно бы сводит все роды богов к единому центру[30] и сплачивает их между собой. Именно по этой причине мы соотносим с IV,27
этим средним чином крайние, определяя по отношению к нему превосходство одного и низшее положение другого, и одному даем имя с использованием приставки «над-», а другому — «под-».

Глава 9

Соответствие учения Платона и «Халдейских оракулов»

Итак, вот какой короткий ответ, как я и говорил, мы дадим тому, кто станет высказывать недоумение по поводу имен<, используемых для обозначения данного божественного устроения>. И здесь стоит лишь удивляться боговдохновенному учению Платона, ибо он указывает на тот же самый путь для восхождения всего к умопостигаемому, что и высшие из отправителей таинств.

В самом деле, он описывает, во-первых, восхождение души и самих богов при посредстве свободных вождей к *истокам* ** (ибо *многие блаженные зрелища и пути* *** располагаются по преимуществу в тех же местах, с которыми теурги связывают всю надежду на спасе-

* «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3.

** Там же, фр. 37.

*** «Федр», 247a4.

ние[31], кроме того, эти <зрелища и пути> оказываются блаженными благодаря незапятнанным монадам, многими вследствие причины божественной инаковости, зрелищами же и путями как результат действия умных и отеческих сил); во-вторых, переход от истоков и через истоки к вождям совершенства * (так как вслед за мно-
IV,28 гими нашими разрозненными мыслями в явном виде описывается благо телесиургических богов, открывающееся нам свыше, от самих <умопостигаемо->умных богов, которое сияет для нас, прежде же наших душ — для всеобщих, а прежде каких бы то ни было душ вообще — для богов) и<, в-третьих,> от телесиургов к хранителям ** всех умных устроений. Действительно, эти устроения зависят от них, гипостазируются вместе с ними и охватываются ими; общность и единство данных <устроений> богов столь велико, что кое-кто из наиславнейших[32], не будучи в состоянии уловить в рассуждении разницу между ними, высказывал предположение о их полном и нерасторжимом тождестве. В самом деле, могло бы показаться, что Платон называет сводом низший чин небесного круга, хотя на самом деле это не так: он сам именует его не небесным, а поднебесным. Стало быть, подобно тому как сверхнебесное по своей сущности обособлено от неба, точно так же поднебесное стоит ниже царства Урана, ибо первое определение указывает на непосредственное превосходство, а другое — на низшее положение. <В-четвертых,> вслед за этим кругом, связующим все, <Платон> говорит о восхождении <богов> к сверхнебесному месту и к умопостигаемому единству умнóго; пребывая здесь, боги *питаются, блаженствуют* *** и наполняются неизреченными и единичными благами. И у теургов восхождение к невыразимым умопостигаемым силам, высшим чинам всего умнóго, совершается при посредстве хранительных богов. То, что <боги> соприкасаются здесь с первым умопостигаемым, <Платон> в своих рассуждениях уже не описывает, поскольку соприкосновение с ними неизреченно и посредником для него
IV,29 также оказывается неизреченное; такого же мнения придерживаются и теурги: в данном чине осуществляется мистическое единение с умопостигаемыми и первыми действующими причинами[33].

Следовательно, точно такой же способ восхождения свойствен и нам самим и потому теургический его путь вполне заслуживает доверия[34]. Ибо, подобно тому как целые восходят к обособленным началам при посредстве того, что примыкает к ним сверху, точно так же и части,

---

* Телетархи. Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 86.

** Ср.: Там же, фр. 32.3.

*** «Федр», 247d4.

подражая восхождению целых, при посредстве промежуточных ступеней соприкасаются с наипростейшими и неизреченными причинами. Действительно, Платон сообщает в этих рассуждениях о восхождении, свойственном всеобщим душам, а вслед за тем, переходя к нашим <душам>, указывает на то же самое <их восхождение>[35]. И <говорит он о том, что> в первую очередь <души> приходят в соприкосновение со свободными богами, затем при их посредстве восходят к телесиургическим, а потом при помощи последних — к хранительным, и так они достигают умопостигаемого. Во всяком случае, Сократ, давая объяснение самому способу восхождения к умопостигаемой красоте, говорит, что, следуя за богами, предшествующими телам и становлению, мы достигаем <созерцания> того, *блаженного, зрелища*. Ведь *сияющую красоту можно будет узреть тогда, когда вместе со счастливым хором, мы, следуя за Зевсом, а другие — за другим богом, станем созерцать блаженный вид и зрелище и примем участие в том из таинств, о котором положено говорить как о наиблаженнейшем* *. Как мы будем порой прикасаться к умопостигаемой красоте? <Участвуя в таинствах: Сократ> говорит, что мы принимаем участие в наиблаженнейшем из таинств. Что это означает? Вероятно, следующее: мы соприкоснемся с телесиургическими вождями и, будучи посвящены ими в таинства, наполнимся красотой. Итак, проксеном каких благ является таинство? IV,30
Тех, в посвященных которым *оргиях мы приняли участие, сами будучи непорочными и бесстрастными и принимая посвящение в непорочные, простые и непоколебимые видения и созерцая их* **. Таким образом, непорочность свойственна душам благодаря небесному кругу (ибо он связывает все божественные роды, а также наши души; все же связующее объемлет части в целом и сводит разделенное и разнообразное к единству и умной простоте). Непорочные же, непоколебимые и простые видения даруются душам свыше, из сверхнебесного места, при посредстве хранительных богов. Действительно, мистические *символы* (συνθήματα) *** умопостигаемого появляются именно в этом месте и то же самое относится к непознаваемым и неизреченным *красотам* 4* характеров. Ведь посвящение и эпоптейя есть *символ* (σύμβολον) 5* неизреченного молчания и единства с умопостигаемым, возникающего при посредстве мистических зрелищ. И вот что самое удивительное: теурги предписывают в ходе самых мистических таинств погребать

* Там же, 250b5–c1.
** Там же, 250c1–4.
*** «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3.
4* Там же, фр. 108.2.
5* Там же, фр. 108.1.

тело — за исключением головы, и Платон, побуждаемый к этому самими богами, указывает на то же самое. Он говорит следующее: «*Ибо, будучи чистыми и еще не отмеченными, словно надгробием, той оболочкой, которую мы сейчас называем телом*» *, мы удостаиваемся наиблаженнейшего посвящения и эпоптейи, наполняясь при этом умо-
IV,31 постигаемым светом; ведь слова *чистое сияние* ** будут у нас символически обозначать умопостигаемый свет. Итак, в умопостигаемом мы обладаем жизнью, совершенно свободной от тела: «*Голова возничего поднимается во внешнее место*» ***; <стало быть,> посвященные в тамошние мистерии, мы наполняемся умопостигаемым молчанием.

Мне, со своей стороны, представляется, что для тех, кто не будет случайным слушателем, Платон дал вполне достаточное описание трех возвышающих причин: *любви*, *истины* и *веры* [4*]. В самом деле, что еще означает соприкосновение с красотой, как не любовь? Где находится *поле истины* [5*], если не в этом <сверхнебесном> месте? Что будет причиной неизреченного посвящения <в таинство>, если не вера? Действительно, посвящение совершается отнюдь не в мысли и не в суждении, а в единении — молчании, стоящем выше любой познавательной энергии. Вера, располагающая всеобщие и наши собственные души в неизреченном и непознаваемом <роде> богов, дарует им как раз такое <единение>.

Глава 10

Собственные признаки сверхнебесного места: умопостигаемость и женственность

Впрочем, обсуждению подобных предметов было уделено слишком много внимания из-за моего собственного пристрастия к ним [36]. Вновь возвращаясь к исследуемой теологии, давайте укажем на все те умозрительные представления относительно каждого чина умопостигаемых и одновременно умны́х богов, которые нам доказывает Платон.

Итак, сверхнебесное место есть умопостигаемое, по каковой причине Платон и говорит о нем как о *сущности, являющейся подлинной* и *видимой уму души* [6*]; в то же время оно представляет собой вместилище умны́х богов в их единстве. В самом деле, оно будет умо-

* «Федр», 250c4–6.

** Там же, 250c4.

*** Там же, 248a2–3.

4* «Халдейские оракулы», фр. 46.

5* «Федр», 248b6.

6* Там же, 247c7–8.

постигаемым отнюдь не в том же смысле, что и *живое-в-себе* *, первая IV,32 *вечность* ** или само первое *единое сущее* ***. Ведь эти умопостигаемые чины, являющиеся первыми, обособлены от всего остального умопостигаемого и изначально самостоятельны, что же касается сверхнебесного места, то оно непосредственно примыкает к небесному кругу и является не просто умопостигаемым, а именно связанным с ним.

И свидетелем того, что мы говорим об этом правильно, выступает сам Сократ, который утверждает, что души мыслят данное умопостигаемое при посредстве неба. Действительно, <он говорит следующее:> «*При этом кругообороте*, когда души движутся *вместе с кругом неба, они созерцают саму справедливость, созерцают рассудительность, созерцают знание*» [4*], словом, созерцают каждое из подлинных сущих. Итак, хотя сверхнебесное место и есть умопостигаемое, которое является подлинным сущим, оно умопостигаемо потому, что располагается превыше неба; что же касается первого умопостигаемого, то оно таково по своей собственной сущности, как обособленная от всего умно́го первая действующая причина. Ведь и величайший Крон, хотя он умной бог, чистота ума [5*], по отношению к демиургу является умопостигаемым, поскольку ему соответствует высший чин умно́й триады. Следовательно, равным образом и то место, которое располагается над небом, обладает умопостигаемым превосходством над небесным кругом и является умны́м, словно бы располагающимся среди первого умопостигаемого.

По этой самой причине <данный чин> гипостазировался аналогично первой триаде умопостигаемого; впрочем, эта <триада> была просто умопостигаемой [6*] (так как умопостигаемое, располагающееся в умопостигаемом, предшествует всем вторым и третьим умопостигаемым, вместе взятым), рассматриваемый же <чин> есть не просто умопостигае- IV,33 мое, ибо он является высшим чином умно́го, а вовсе не умопостигаемого. Потому-то Платон и называет высшую триаду *единым сущим* [7*], а данный чин — *сущностью, являющейся подлинной* [8*]. В самом деле, первая в своей удивительной простоте, как неявное единство сущего, идет впереди всех сущих (так как соответствующее сущее есть само умопостигаемое, а вовсе не то, которое в чем-то есть умопостигаемое, в чем-то же — умно́е; оно будет не сущим, обладающим свойствами [9*], а домашним очагом и наистарейшей монадой сущего), данный же чин

---

* «Тимей», 37d1.
** Там же, 37d6.
*** «Парменид», 142d1.
4* «Федр», 247d5–e5.
5* См.: «Кратил», 396b3–7.
6* См.: Наст. соч., III.24.
7* «Парменид», 142d1.
8* «Федр», 247c7.
9* Ср.: «Софист», 245b7–8.

уступает его единству и участвует в сущем, а не просто является сущим. <Платон> называет его *сущностью*, причем *оказывающейся подлинной* * потому, что он есть умопостигаемое и сущностное в качестве сущности, воспринявшей первое сущее. Далее, высшая <триада> является отеческой ** (ибо она гипостазируется как божественное единство и как предел и сама является таинственным и высшим пределом всего умопостигаемого), данный же чин оказывается материнским, поскольку он гипостазируется в согласии с бесконечностью и с высшей силой.

Действительно, рассматриваемый чин является женственным, порождающим и производящим все на свет благодаря умопостигаемым силам. Именно по этой причине Платон назвал его м е с т о м, так как <соответствующая триада> есть *восприемница* *** отеческих причин, вынашивающая в себе порождающие силы богов и производящая их на свет в виде ипостасей последующего. В самом деле, дав материи наименование *«место видов»* [4*] [37], он называет ее *матерью* и *кормилицей* [5*] логосов, нисходящих в нее из сущего и от отеческой причины. По аналогии он дал соответствующее имя и с в е р х н е б е с н о м у м е с т у, поскольку оно женственно и выступает как материнская причина для того же самого, отеческой причиной чего оказывается умопости-
IV,34 гаемый отец. Впрочем, материя всего лишь воспринимает виды, а мать и кормилица богов не просто воспринимает, но вместе с отцом гипостазирует и порождает последующее. И вовсе не получается того, что порождающая божественность, подобно тем предметам в нашем мире, которые рождают и располагают рожденное вне самих себя, также производит собственное потомство вне и за пределами себя самой; напротив она не просто порождает, но и располагает и обосновывает все <свое потомство> в себе. Речь потому и идет о месте, что данная божественность является причиной, объемлющей все свое потомство, а также потому, что она изначально заключает и содержит в себе благодаря своим детородным и первым действующим силам все выходы последующего за свои пределы, его множества и разнообразие. Ведь все сущие располагаются среди богов, охватываются ими и сохраняются благодаря им же (ибо куда они могли бы отпасть от богов и от присущей им всеохватности и разве могло бы отпавшее в своем ничтожестве сохранить само себя?); более того, речь идет о том, что порождающее среди божественного в собственном смысле этого слова содержит свое потомство в себе, поскольку является для него ближайшей причиной

* «Федр», 247c7.

** См.: Наст. соч., III.21.

*** «Тимей», 49a6.

4* *Аристотель*. О душе, 429a27–28.

5* «Тимей», 50d3; 49a6; 52d5.

и вместе с множественной раздельностью и частным промыслом гипостазирует его сущность. Действительно, отеческое производит на свет последующее однородно, обособленно и несопоставимо и содержит в себе собственное потомство единичным образом: в своей простоте оно предвосхищает его разнообразие, а в единстве — множество.

Итак, на основании сказанного очевидно и то, что сверхнебесное место есть умопостигаемое, и то, в каком смысле оно есть умопостигаемое; кроме того, ясно, что оно женственно. В самом деле, вследствие названных причин слово «место» указывает на порождающих богов; IV,35
более того, слово «*луг*» [*] обозначает исток живородящей природы, что будет показано немного ниже [**]; таково все то божественное, располагающееся на нем, о котором повествует Сократ: *знание, справедливость, рассудительность* [***], сама *истина* [4*] и *Адрастея* [5*], что можно было бы, пожалуй, считать важнейшим свидетельством в пользу того, что не только другие теологи [38], но и сам Платон располагает в данном чине женское начало в собственном смысле этого слова.

Глава 11

Апофатическая теология сверхнебесного места

Какова же та причина, по которой Платон начинает рассмотрение данной божественности апофатически, аналогично единому? И каковы относящиеся к ней апофатические суждения? В самом деле, он определяет ее как *бесцветную, лишенную фигуры и неосязаемую* [6*]; тем самым он отрицает в применении к ней следующие три вида наличного бытия: цвет, фигуру и соприкосновение.

Я утверждаю, что данный чин, будучи высшим чином умны́х богов, по своему своеобразию непознаваем и невыразим и познается при посредстве умопостигаемых *символов* (συνθημάτων) [7*]. Действительно, будучи высшим чином умно́го, он соединяет самого себя с умопостигаемым; а как умно́е могло бы соприкоснуться с умопостигаемым, если бы не предпосылало самому себе умопостигаемое превосходство? Кроме того, разве могли бы наблюдаться связь и общность всех устроений, если бы низшие чины предшествующего не обладали неким подобием

* «Федр», 248c1.
** См.: Наст. соч., IV.15, 46.1–4.
*** «Федр», 247d4–e2.
4* Там же, 248b6.
5* Там же, 248c2.
6* Там же, 247c6–7.
7* «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3.

IV,36 началам последующего? Ведь благодаря такому подобию названные чины срастаются между собой и все <устроения> образуют единую последовательность. Стало быть, подобно тому как низший чин умопостигаемого был умны́м *, точно так же высший чин умно́го обладает умопостигаемым наличным бытием. Оба названных чина есть умопостигаемое, но первый — просто умопостигаемое, а второй — то, которое <не> лишено некой прибавки умно́го. Значит, эти два вида умопостигаемого существуют рядом и одно оказывается отеческой причиной всего, поскольку оно есть именно умопостигаемое и умно́е в нем представлено умопостигаемым образом, а другое гипостазирует то же <все>, но как порождающее, ибо является умны́м и в умно́м роде ставит впереди себя умопостигаемое благо. Итак, все <гипостазировалось> из них обоих: обособленно — из умно́го в умопостигаемом, а в сочетании — из умопостигаемого в умно́м. И то и другое блистает своим непознаваемым наличным бытием и воспринимается лишь мистически и неизреченно, при посредстве умопостигаемых символов **, на что и указывает Платон (именно по этой причине он называет дерзостью попытки представить неизреченное в этих чинах в наглядном виде или же дать словесное толкование непознаваемому единству ***), однако высший чин умно́го обладает собственным признаком непознаваемости благодаря низшему чину умопостигаемого. Ведь в той мере, в какой он соединяется с первым умопостигаемым и наполняется его единичным и неизреченным отеческим наличным бытием, он предстает перед умны́м в своей непознаваемости. Потому-то его и не может постигнуть следующее за ним, но познает только идущее впереди него, ибо он открывает себя к высшему в неразрывном единстве с ним и сам умопостигаемым образом познает то, что ему предшествует; подобное его состояние ничем не отличается
IV,37 от единовидного и неизреченного знания. В самом деле, умопостигаемое знание есть единство любого знания, его причина, высший чин и непознаваемое и скрытое наличное бытие [39].

Далее, поскольку единая и объединенная триада всего умно́го устроения есть, если позволено так выразиться, умной образ непознаваемого единства умопостигаемого, а впереди себя она ставит силу, тождественную собственной причине, единовидную и непознаваемую среди умно́го, Платон говорит о ней мистически, используя апофатические определения. Действительно, высшее и непознаваемое всегда аналогично единичному богу [40]. Стало быть, подобно тому как мы считаем нужным

* См.: Наст. соч., IV.2, 13.4–10.
** «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3.
*** Ср.: «Федр», 247c3–5.

воспевать этого бога апофатически, точно так же мы стремимся апофатически указывать на однородные и непознаваемые высшие чины последующих устроений. И вообще, Сократ в «Федре» ведет речь о восхождении к сверхнебесному месту, указывая тем самым на то, что оно занимает положение, аналогичное первому, хотя и в пределах данного устроения и при восхождении души, и потому воспевает его, давая ему апофатические определения. Ведь и в «Тимее» <Платон> стремится показать, что единая демиургия, благодаря которой возникает весь демиургический род богов, неизреченна и непознаваема *; высшее всегда обладает именно таким превосходством над последующим, разумеется, потому, что оно подражает обособленной причине всех сущих, вместе взятых. Однако такую причину мы воспеваем при посредстве одних лишь апофатических определений, так как она предшествует всему, на те же высшие чины, которые появляются аналогично ей, мы указываем как катафатически, так и апофатически: о том, что они обладают обособленным превосходством над последующим, мы говорим апофатически, а об из участии в предшествующем — катафатически. В самом деле, <Платон> называет сверхнебесное место *сущностью, являющейся подлинной* **, *полем истины* ***, *лугом* [4*] и умопостигаемым IV,38 *наблюдательным пунктом* [5*] богов, а не только *бесцветным, не обладающим фигурой и неосязаемым* [6*]. Ведь данный чин является средним между умопостигаемыми богами и первыми умными божественными устроениями и сам по себе образует единую связь их обоих. В своем единовидном и непознаваемом превосходстве он оказывается словно бы стражем умного и *переправляет* [7*] ему, вплоть до самого последнего чина, полноту умопостигаемого; одновременно в своем едином и общем единстве он возводит все к умопостигаемому отцу и порождает и производит на свет все, вплоть до материи. Итак, располагаясь между единичными и множественными богами, он описывается апофатически вследствие своего непознаваемого превосходства над последующим, а катафатически — в меру участия в предшествующем [41]. Действительно, первый демиург в «Тимее» также именуется *творцом, отцом, благом* [8*] и так далее, поскольку участвует в предшествующих причинах; однако в той мере, в какой он является монадой всякой демиургии, утверждаются его непознаваемость, неизреченность и обособленность от всех демиургов; ибо его «*и отыскать-то — уже де-*

* Ср.: «Тимей», 28c3–5.
** «Федр», 247c7.
*** Там же, 248b6.
4* Там же, 248c1.
5* «Политик», 272e5.
6* «Федр», 247c6–7.
7* «Пир», 202e3.
8* «Тимей», 28c3; 29a3; e1.

17 Зак 3700

ло,— говорит <Платон>,— *а, отыскав, сообщить о нем всем и вовсе невозможно»* *. Итак, подобно тому как сверхнебесное место, в том смысле что оно образуется от первых причин, он описывает катафатически, именуя его подлинной сущностью, полем истины или как-то иначе, точно так же, в том что оно внеположно умны́м богам и оказывается высшим и единичным, он воспевает его апофатически, подобно обособленному началу всего.

IV,39

Глава 12

Апофатические атрибуты сверхзнебесного места: бесцветное, не обладающее фигурой, неосязаемое

Каковы же эти апофатические определения и по аналогии с какими чинами они даются? Сейчас уже можно рассмотреть и этот вопрос.

Итак, в «Пармениде» апофатические определения приписываются единому по всем божественным чинам **, поскольку оно является причиной всех их, а все божественное в собственном наличном бытии участвует в первом начале. Располагаясь выше этих божественных чинов, единое тем более обособлено и от действительных предметов, следующих за ними. В самом деле, от них происходят все те предметы, которые, будучи частными, воспринимают их собственные признаки. Подобный вывод с очевидностью делается на основании всех остальных гипотез, в которых те же самые логические выводы<, что и относящиеся к божественным устроениям,> словно бы замыкаются в круг и в каких-то случаях формулируются апофатически, а в каких-то — катафатически. Действительно, что могло бы гипостазироваться, не будучи предвосхищено в качестве причины среди всеобщего?

В «Федре» же апофатические определения, относящиеся к высшему умопостигаемому чину всего умно́го, соответствуют непосредственно следующим за этим чином умны́м родам: хранительному, телесиургическому и отеческому, который именуется умны́м в собственном смысле этого слова; действительно, данный высший чин, обособленный от перечисленных родов, с необходимостью будет внеположен всем умны́м богам. В самом деле, три следующих за ним устроения соотносятся с ним точно так же, как весь род богов — с единым.

На небесный чин, связующий и освещающий все умопостигаемым светом, <Платон> указывает при посредстве имени «цвет», потому

* «Тимей», 28c4–5.

** См.: Наст. соч., II.10, 63.8–17.

что и вот эта, зримая небесная, красота сияет всяческими цветами и IV,40
светом; значит, высшее небо он также называет умны́м цветом и светом. Ведь высший свет, исходящий от блага, непознаваем и таинствен, ибо пребывает в недоступных для входа святынях богов[42]; в данном чине он предстает уже в наглядном виде и делается из незримого явным. Разумеется, потому <небесный чин> и уподобляется цвету, потомку света[*]. Далее, если *Уран есть взгляд наверх*[**], то соответствующее ему умопостигаемое будет именоваться цветом, поскольку оно сопряжено со зрительным восприятием. Следовательно, причина умопостигаемого, располагающегося на небе, есть б е с ц в е т н о е, так как она обособлена от этого умопостигаемого. Действительно, чувственно воспринимаемый цвет также есть потомок солнечного света.

Тот чин, который гипостазируется непосредственно вслед за умопостигаемым устроением, о котором мы говорим как о небесном своде, <Платон> называет фигурой. В самом деле, само слово «свод» есть имя фигуры; кроме того, Парменид относит к данному чину логический вывод об умно́й фигуре[***].

С высшим чином умно́го <Платон> связывает первое соприкосновение, что явствует из логических выводов «Парменида». Действительно, отрицая в первой гипотезе бытие единого в самом себе, в качестве среднего члена <силлогизма> он использовал ту посылку, что единое не соприкасается с собой<, ибо все, располагающееся в себе, соприкасается с собой>, единое же, как он говорит, с собой не соприкасается[4*], и этот логический вывод вполне очевиден[43]. Стало быть, именно в данном чине соприкосновение существует первичным образом и в качестве причины. Ведь у того, непосредственной причиной чего является демиург, парадигматической причиной оказывается предшествующий ему отец; в данном случае соприкосновение, разумеется, выступает как парадигма свободных богов.

Итак, три чина, на которые указывают цвет, фигура и соприкосно- IV,41
вение, следуют друг за другом и от них по своей сущности обособлено сверхнебесное место; значит, последнее *бесцветно, не имеет фигуры и неосязаемо*[5*]. При этом оно внеположно трем перечисленным предметам отнюдь не в смысле лишенности, а в своем причинном превосходстве. В самом деле, в цвет оно привносит участие в свете, исходящем из умопостигаемого, благодаря фигуре освещает низший умной чин, а в соприкосновении предполагает исходящие свыше единство и непрерыв-

---

* Ср.: *Аристотель*. О душе, 430a16–17.

** «Кратил», 396b8–c1.

*** См.: «Парменид», 145b3–5.

4* См.: Там же, 138a3–7.

5* «Федр, 247c6–7.

ность. Оно доводит все перечисленное до совершенства собственной силой: соприкасающееся — при посредстве единства, обретающее фигуру — даруя ему предел, а цветное — при помощи сияния света. Оно неизреченным образом, через умопостигаемые символы, возвышает все, привлекает к самому себе и наполняет единичными благами.

Если мы говорим об этом правильно, то не станем обращать внимание на мнения тех, кто излишне озабочен чувственно воспринимаемыми цветами, соприкосновениями и фигурами, и доказывает, что сверхнебесное место внеположно им, ибо все перечисленное малозначимо и не имеет к нему никакого отношения [44]. Действительно, даже природа, причем не только всеобщая, но и частная, обособлена от чувственно воспринимаемых цветов, зримых фигур и телесных соприкосновений. Чего же в таком <рассмотрении> священного, если подобное свойство имеется и у природ? Напротив, необходимо проследить то, как цвета, фигуры и соприкосновения соотносятся со всеми <действительными предметами> — от высших до низших, и доказать, что сверхнебесное место равным образом обособлено от них всех. Ведь душа и ум участвуют в фигуре, а соприкосновение часто присуще даже
IV,42 бестелесному, поскольку общности предшествующего и последующего обычно называют соприкосновениями, а мысленные касания — прикосновениями [45]. Итак, давайте не будем обращать внимания вместо первого на последнее и сравнивать высший чин умно́го с низшим из сущих, выше которого стоят даже душа и природа. Действительно, при этом мы лишь внесли бы путаницу и не придали бы никакого значения мнению Платона, вскричавшего, что мы говорим подобные слова в своей дерзости *. Что такое эта дерзость? Да ведь какая непознаваемая сила обращает к высшему наши умозрительные построения<, если это не сама> истина, созерцающая сущность, более священную, нежели чувственно воспринимаемые цвета, формы и соприкосновения? Ведь физики уже познали подобную ипостась, причем, разумеется, не потому, что они — дети теологов.

Глава 13

Катафатическая теология сверхнебесного места

Вот какой смысл имеют апофатические определения, при посредстве которых <Платон> воспевает сверхнебесное место. Вслед за этим да-

* Ср.: «Федр», 247c4–6.

вайте рассмотрим катафатические логические выводы и укажем на то, что они делаются в отношении <данного чина> вследствие его участия в первом умопостигаемом.

Итак, как о *сущности, являющейся подлинной* *, <Платон> говорит о нем потому, что оно причастно первому сущему. В самом деле, во всем присутствует бытие, а подлинное бытие есть потомок умопостигаемой сущности. Действительно, подобно тому как единое происходит от первого начала, предшествующего умопостигаемому, точно так же природа сущего возникает от умопостигаемого, ибо в его пределах располагается единое сущее, о чем Парменид говорит чуть выше **. <Эта сущность> *видима кормчему души* *** потому, что, в отличие IV,43
от других умных богов, она обладает умопостигаемым превосходством. Значит, ее умопостигаемое благо <Платон> описывает как выступающее предметом восприятия ума, познающего ее. Следовательно, такое умопостигаемое, а также подлинное сущее приходят к <данной сущности> от единичных богов. В самом деле, именно они есть первые и безучастные умопостигаемые, которые оказываются первыми действующими причинами для всего такового; при этом подлинное сущее и умопостигаемое сочетаются между собой. Действительно, все умопостигаемое есть подлинное сущее, а все подлинное сущее является умопостигаемым[46]. Ведь ум есть умопостигаемое как то сущее, которое располагается в нем, собственно же умом он выступает как познающее. Потому всякий ум есть хорег знания, а все умопостигаемое — хорег сущности, ибо то первое, чем является каждое из них, сияет для последующих устроений.

Далее, третье, что говорится относительно данного чина,— это то, что *вокруг него располагается род истинного знания* 4*. Действительно, в созерцании высшей сущности имеют значение два момента: *ум, кормчий души* 5* (то есть частный ум, располагающийся выше душ и приводящий их в отеческую гавань[47]), и *истинное знание* 6*, которое представляет собой совершенство души. Стало быть, <знание> действует вокруг этой сущности, поскольку оно движется вокруг сущего, словно бы меняя тем самым свое местоположение[48], а ум созерцает ее, так как пользуется простым мышлением.

---

* Там же, 247c7.

** См.: «Парменид», 142d1; 143a3. Ср.: Наст. соч., IV.10, 33.2–7.

*** «Федр», 247c7.

4* Там же, 247c8.

5* Там же, 247c7–8.

6* Там же, 247c8.

Глава 14

Первая триада, соответствующая сверхнебесному месту: справедливость, рассудительность, знание

Одно дело — это то знание, которое присуще нам самим, и совсем другое — то, которое располагается в рассматриваемом <сверхнебесном> месте: первое может быть <или не быть> истинным, второе же
IV,44 есть истина-в-себе. Стало быть, что такое это знание и откуда оно появилось? Истоком всякого умно́го знания и первой действующей причиной чистого и устойчивого мышления оказывается божественность, проявляется же <знание> в первой триаде умно́го, поскольку в числе прочего <эта триада> становится телесиургической для божественных душ; в самом деле, последние в восхождении к данной единовидной силе всех знаний достигают совершенства собственного ве́дения.

Действительно, <Платон> говорит, что каждая из непорочных душ, движущаяся вместе с Зевсом по небесному кругу, *созерцает справедливость, рассудительность и знание* *. Значит, там располагаются три названных истока, оказывающихся умопостигаемыми божественностями, истоками умны́х добродетелей, а вовсе не умны́ми видами, как полагают некоторые[49]. В самом деле, таким видам <Платон> обычно дает характеристику, используя для этого прибавку «-в-себе», например: «знание-в-себе» или «справедливость-в-себе». Такой подход Сократ описывает в «Федоне», когда говорит: «*То, на чем мы ставим печать „-в-себе"*» **, а рассуждает здесь он о видах. В рассматриваемом же диалоге <Платон>, сказав: «Саму справедливость, саму рассудительность и само знание», похоже, тем самым указал на некие самостоятельные умопостигаемые божественности, которые образуют триаду, <первая> монада которой есть знание, вторая — рассудительность, а третья — справедливость.

Знание есть хорег чистого, непоколебимого и устойчивого мышления, рассудительность предоставляет всем богам причину возвращения к самим себе, а справедливость — причину достойного распределения всех благ[50]. Благодаря знанию каждый бог мыслит то, что ему предшествует, и наполняется умопостигаемым единством, вследствие рассудительности
IV,45 он обращен к себе и собирает плоды второго единства и блага, соответствующего возвращению к себе, а силой справедливости направляет следующее за ним, как говорится, *по беззвучному пути* ***, отмеряет его

* «Федр», 247d5–7.
** «Федон»,75d1–2.
*** *Еврипид*. Троянки, 887–888.

и руководит подобающим каждому распределением почестей. Итак, рассматриваемые три истока связуют все энергии богов.

Далее, знание возникает аналогично первой <триаде> умопостигаемого и, подобно тому как та дарует всему сущности, эта сияет для богов знаниями. Рассудительность аналогична второй <триаде>, так как она подражает ее хранительному и отмеряющему качеству: она измеряет энергии богов и возвращает каждого из них к самому себе, справедливость же — третьей, поскольку она также разделяет последующее, <располагая> в подобающем <порядке его умные свойства, подобно тому как третья триада умопостигаемого упорядочивает последующее> умопостигаемым образом — при помощи первых парадигм.

Глава 15

Вторая триада, соответствующая сверхнебесному месту: поле истины, луг, пища богов

Вслед за этим давайте рассмотрим другую триаду, располагающуюся в <сверхнебесном> месте, которую воспел сам Сократ: *поле истины* *, *луг* ** и пищу богов ***.

Итак, п о л е и с т и н ы открыто умопостигаемому свету так, как это свойственно умно́му, и освещается исходящими свыше лучами. В самом деле, подобно тому как единое сияет светом, созидающим качество единства, умопостигаемое дарует последующему сущностное участие.

Л у г есть порождающая сила жизни и разнообразных логосов, круг IV,46
первых действующих жизненных причин, а также причина разнообразия и рождения видов [51]. Ведь и здешние луга служат вместилищем самых разных видов и логосов и несут на себе воду — символ живорождения.

П и т а ю щ а я же богов п р и ч и н а — это некое умопостигаемое единство, вобравшее в себя все совершенство богов и наполняющее их цветением и силой в их промысле о последующем и в непоколебимом мышлении о предшествующем [52]. Однако в высшем боги участвуют единовидно, а в собственных выходах за свои пределы — в раздельности, по каковой причине один вид пищи Платон называет амброзией, а другой — нектаром: «<*Возничий,*> — говорит он, — *поставив коней в стойло, задал им амброзии и вдобавок к ней напоил нектаром*» [4*]. Итак, возничий, вкушая от умопостигаемого, причащается совершенст-

* «Федр», 248b6.
** Там же, 248c1.
*** См.: Там же, 247d1–2; 4.
4* Там же, 247e4–6.

ва, сияющего от богов, единично, кони же — частным образом: сперва <они вкушают> амброзию, а затем нектар. В самом деле, необходимо, чтобы благодаря амброзии они пребывали в лучшем устойчиво и непоколебимо, а при посредстве нектара неизменно вершили свой промысел о низшем. Действительно, как утверждают, амброзия твердая пища, а нектар — жидкая[53]. На это указывает и Платон, ибо он говорит, что <возница> задал коням <амброзии, нектаром же он их> напоил после амброзии. Стало быть, такая пища, как нектар, указывает на свободу, непривязанность и чистое отправление промысла обо всем, а такая
IV,47 как амброзия — на постоянное и устойчивое положение среди лучших; благодаря обоим <видам пищи> боги одновременно пребывают и выходят за свои пределы в виде всего и им не присущи ни непреклонность, ни неизменное бесплодие, ни произвольные порождающая сила и выход за свои пределы — напротив, в пребывании они уже выходят за свои пределы, и, располагаясь в предшествующем, в чистоте вершат свой промысел в отношении последующего.

Итак, нектар и амброзия есть совершенства богов как таковых: ум, <душа,> природа и тела питаются совсем другой пищей. Вот почему Платон, рассмотрев соответствующие виды пищи душ, называет последние богами*. Ведь они питаются нектаром и амброзией лишь в той мере, в какой сами причастны богам.

Далее, в выходе за свои пределы появляются два вида пищи, и один оказывается для богов хорегом устойчивого и постоянного совершенства, а другой — непоколебимого промысла, независимого правления и независтливого дарования благ; эти виды соответствует двум началам всего. Действительно, об амброзии следует говорить по аналогии с пределом, а о нектаре — с беспредельностью: один вид пищи оказывается жидким и не определенным в своих границах, а другой — твердым и обладающим пределом в самом себе. Стало быть, нектар указывает на порождение и телесиургию для второго присутствия богов и на причину их силы, цветущего попечения обо всем и бесконечного и неистощимого руководства. Амброзия же описывает устойчивое совершенство, имеющее вид предела, причину пребывания богов в самих себе, и хорегию твердого и непоколебимого мышления. Им предшествует исток любого
IV,48 совершенства и домашний очаг всех богов, который Платон называет *пищей* **, а также *пиром и праздником* ***, поскольку последние единично доводят до совершенства множество частных богов и в божест-

* См.: «Федр», 248а1.
** Там же, 247d1–2; 4.
*** Там же, 247а8.

венном мышлении возвращают всех их к себе. В самом деле, пир знаменует собой во всем раздельное распределение божественной пищи, а праздник — объединенное возвращение всего к себе, ибо он соответствует мышлению богов как таковых; пища же связует составную силу, плерому умопостигаемых благ и единовидное совершенство божественной самодостаточности.

Глава 16

Триадическое деление сверхнебесного места.
Хвалебная песнь умопостигаемо-умным богам

Впрочем, сказанного в целях настоящего исследования вполне достаточно. Теперь стоит рассмотреть триадическое деление рассматриваемого <сверхнебесного> места, поскольку умопостигаемый высший чин умно́го есть триада, о чем мы уже сказали выше[*].

Итак, Платон при первом же упоминании <об этом месте>, указывает на его триадический характер, поскольку приводит три его апофатических определения: *бесцветное, не обладающее фигурой и неосязаемое*[**], а также говорит о том, что в его пределах располагаются три божественности: *знание, рассудительность и справедливость*[***]. Конечно же, наш вождь также считает должным делить данную триаду на три монады[54]; он доказывает необходимость этого, следуя орфическим теологиям[4*]. И если на основании сделанных предположений нужно найти также определенные собственные признаки трех соответствующих богинь, давайте обратим внимание на то, что в данном чине располагаются *поле истины*[5*], *луг*[6*] и причина питания богов[7*]. Питать свойственно умопостигаемому совершенству; потому душе, обладающей IV,49
крыльями, присущ порыв ввысь, а также умно́е совершенствование, соответствующее приходящей для нее свыше пище. Идиома луга есть образ силы, порождающей логосы и виды, а также животворения; потому души пасутся на лугу, пастбище же подразумевает наличие пищи, причем разделенной. Поле истины есть открытость для умопостигаемого света, явленность и развернутость внутренних логосов, а также совершенство, пронизывающее все. Значит, собственный признак третьей

---

* См.: Наст. соч., IV.3, 15.3–13; 11, 37.3–5.
** «Федр», 247c6–7.
*** Там же, 247d6–7.
4* Ср.: «Орфика», фр. 159.
5* «Федр», 248b6.
6* Там же, 248c1.
7* См.: Там же, 247d1–2; 4.

монады — это <совершенство>, второй — порождающая способность, а первой — умопостигаемая полнота. Ибо все сверхнебесное место освещается светом истины, и потому то, что располагается здесь, Сократ называет истинным, когда говорит: «*Та душа, которая могла бы узреть хоть что-то из истинного*» *. Действительно, все соответствующие монады оказываются подлинным сущим, умопостигаемым и полным божественного единства, однако в первых двух умопостигаемый свет присутствует в соединенности и словно бы неявно располагается в недоступных для входа святынях, а в третьей уже проявляет себя и одновременно раскрывается и разделяется на множество сил.

Таким образом, следуя Платоновым гипотезам, мы уже в состоянии на основании сказанного определить различия трех описанных монад. И если первой <монаде> соответствует знание, второй — рассудительность, а третьей — справедливость, то, разумеется, вывод о триадическом делении <данного чина> может быть сделан также на основании этих трех признаков. Разве не соответствует знание монаде, объединенной с умопостигаемым отцом, не вышедшей за свои IV,50 пределы и не отделившей собственного единства от его божественности, если оно выступает как устойчивое и однородное мышление всего, одновременно сосуществующее с умопостигаемым? Разве род справедливости не связан с раздельной силой, в свой черед расторгающей умные роды, ведущей умопостигаемое множество к упорядоченности и освещающей его надлежащее распределение? И разве не соотносится род рассудительности с монадой, промежуточной между двумя названными, совершившей возвращение к самой себе и владеющей общей и совместной связью этой триады? Действительно, ее гармоничность и то, что она по своему смыслу образует общность двух крайних <монад>, есть собственное для нее благо.

С тем чтобы нам не говорить слишком много (ибо сказанного вполне достаточно для того, чтобы дать собственное толкование мысли Платона), пусть у нас будут восславлены все три божественности, разделившие между собой сверхнебесное место, умопостигаемые в умно́м, высшие, соединяющие все в едином умопостигаемом единстве; одна из них владеет первым действующим началом умно́го в его устойчивости, вторая в порождающем, а третья в возвращающем действии. В самом деле, одна объединяет монады всех богов и приводит их в соприкосновение с умопостигаемым, другая связует их выходы за свои пределы, а третья — возвращения. Все вместе взятые<, эти монады> возводят к еди-

* «Федр», 248c3–4.

ному все наличное бытие, всегда пребывающее, выходящее за свои пределы и возвращающееся. Вот почему Платон говорит о восхождении в одно и то же <сверхнебесное> место богов, пребывающих в космосе в раздельности; в ходе этого восхождения все они благодаря его силе, соединяющей все <божественные> устроения, принимают участие в умопостигаемом. Итак, соответствующие монады способствуют выходу за свои пределы умопостигаемых видов, участвуя в их образовании посредством целого, и вновь призывают и приводят в соприкосновение с умопостигаемым вышедшее за свои пределы.

Глава 17 IV,51

Установление Адрастеи

По поводу данной триады сказано вполне достаточно; осталось поговорить относительно *Адрастеи* *, царство которой, как указывает Сократ, также располагается в <сверхнебесном> месте. Действительно, то, что определяет нормы *благополучной* ** жизни для душ[55], которая связана с созерцанием умопостигаемых благ, разумеется, обретает свою первую явленность именно в данном чине. В самом деле, возвышающая причина, даже будучи вторым предметом стремления, могла бы, пожалуй, при возвращении возвести к этим благам как самое себя, так и другое; та же, которая дает определение плодам[56] созерцания умопостигаемого и отмеряет их для душ, <сможет> сиять для них оттуда блаженством, лишь обладая своим собственным наличным бытием в умопостигаемом.

Итак, <установление Адрастеи>, как я и говорил, располагается в <сверхнебесном> месте; оно однородно повелевает всеми божественными законами, высшими и низшими. Оно связывает в едином собственном установлении все умные, сверхкосмические и внутрикосмические законы, идет ли речь о Кроновых (о которых говорит Сократ в «Горгии»: «*Вот какой закон был при Кроне — он сохраняется у богов и по сей день*» ***), Зевсовых (относительно которых афинский гость утверждает следующее: «*За ним следует Дике, карающая отступающих от божественного закона*» 4*) или о законах рока (о которых Тимей сообщает вот что: «*Он возвестил им законы рока*» 5*). Уста-

* Там же, 248c2.
** Там же, 248c4.
*** «Горгий», 523a5–6.
4* «Законы», 716a2–3.
5* «Тимей», 41e2–3.

IV,52 новление Адрастеи соединяет все эти законы в единой умопостигаемой простоте, выступая хорегом бытия их всех и мер их силы[57].

И если мне следует высказать собственное мнение, то <я считаю следующее:> неминуемая[58] хранительная сила данной триады и непоколебимая всеохватность этого чина, проникающего повсюду, изначально гипостазируется соответствующей богиней. Действительно, три рассмотренные божественности не только представляют в явном виде и связуют все, но и оказываются, согласно оракулу, *стражами дел отца* * и умопостигаемого единого. Итак, установление Адрастеи указывает на стражническое начало, не подчиняться которому невозможно. В самом деле, выше законов рока стоят не только боги, но даже частные души, живущие в согласии с умом и вверившие себя свету <божественного> промысла[59]; от Зевсовых законов по своей сущности обособлены Кроновы боги, а от Кроновых — хранители и телесиурги. Установлению же Адрастеи подчиняются все; оно предусматривает все распределения богов, меры и стражи. Орфей утверждает, что <Адрастея>, помимо прочего, *надзирает* и за всеобщим демиургом; она, *взяв в руки медный бубен и тимпан* <...> *извлекает звуки* **, с тем чтобы все боги вернулись к ней.

И Сократ, имея в виду то же самое (я говорю о мифическом звуке, достигающем слуха всех <богов>), говорит о том, что установление Адрастеи, словно зов глашатая, достигает слуха всех душ: «*Установление Адрастеи таково: всякая душа, увидевшая хоть что-нибудь*
IV,53 *из истинного, будет благополучной вплоть до иного кругооборота*» ***; в данном зове, словно бы принадлежащем глашатаю, он запечатлел не только Орфеев звук, но и некое подобие гимна, посвященного Адрастее. Действительно, во-первых, он использовал слово «установление», а не «закон», как в том случае, когда речь идет о Кроновом или Зевсовом законе; ведь это слово (θεσμός) похоже по звучанию на слово «бог» (θεός) и в большей мере подходит умопостигаемому, слово же «закон» (νόμος), указывающее на умнóе распределение (διανομή), скорее соответствует умны́м отцам. Во-вторых, данное слово <Сократ> использует в единственном числе, поскольку говорит: «Установление Адрастеи таково», и не прибегает к множественному, как это делает Тимей, когда рассуждает о законах рока. Наконец, в-третьих, <Сократ> относит это <установление> ко всем родам душ и указывает на общую меру их счастья и блаженной

---

* «Халдейские оракулы», p. 40 Kroll.

** «Орфика», фр. 152.

*** «Федр», 248c2–4.

жизни, а также на подлинный надзор за всеобщим бесстрастием тех душ, которые способны пребывать в высшем; ведь именно этот смысл имеют его слова: «*Если они в состоянии делать это всегда, то всегда будут невредимыми*» *.

Следовательно, в таком установлении даются предписания по поводу совокупной и чистой жизни божественных душ, а временнóго блаженства — частных, и за первой осуществляется умопостигаемый надзор, а второе отмеряется созерцанием умопостигаемых благ.

Глава 18

Общие выводы относительно первой триады умопостигаемо-умных богов

Вот что следует сказать по поводу Адрастеи. Давайте в заключение сделаем тот общий вывод, что сверхнебесное место есть первая триада богов, являющихся умопостигаемыми и одновременно умны́ми, обладающая тремя своеобразиями: выявляющим, соединяющим и стражническим, причем содержит она в себе все эти своеобразия умопостигаемым и непознаваемым образом; она приводит умнóе в соприкосновение IV,54 с умопостигаемым и привносит в него порождающие силы умопостигаемого, поскольку принимает в себя исходящую от умопостигаемых парадигм плерому видов[60]: высшему чину <умопостигаемых парадигм>, имеющему характер истока, в ее пределах соответствует *луг* **, благодаря единому уму она гипостазирует три добродетели, а всю себя доводит до совершенства силой умопостигаемых *символов* ***, принимая всеобщий умопостигаемый свет в собственное невыразимое *лоно* [4*]. Она одновременно пребывает в неявности умопостигаемых богов и умопостигаемым образом выходит за эти пределы, предъявляя себя умны́м <богам>, а также возвращая и вновь привлекая к себе при посредстве неизреченных сил все те изображения собственного единства [5*], которые она же *засеяла* [6*] в каждого из этих богов.

Нам же подобает мистически припасть к ней, оставив на земле всю генесиургическую жизнь и телесную природу, которой мы были окружены, словно стеной, когда пришли сюда, и пробудив лишь высшее в

* Там же, 248c4–5.
** Там же, 248c1.
*** «Халдейские оракулы», фр. 2.3; 109.3.
4* Там же, фр. 28.
5* Ср.: «Орфика», фр. 152.
6* «Халдейские оракулы», фр. 39.2.

душе[61] к участию во всеобщей истине и к вкушению умопостигаемой пищи.

Глава 19

Необходимость существования хранительной триады богов. Вторая триада умопостигаемо-умных богов

Вслед за этой умопостигаемой и непознаваемой триадой, предпославшей себя всем умны́м родам, давайте рассмотрим ту, которая умопостигаемым и одновременно умны́м образом восполняет совместную связь этих родов. В самом деле, необходимо, чтобы впереди ума и
IV,55 умны́х богов располагалась причина связи, существующей среди них, и чтобы эта причина, располагающаяся в среднем чине умопостигаемо-умно́го устроения, была общей для всех божественных множеств, всех родов сущих и всех разделов космоса.

Ибо что будет тем первым, которое связывает действительные предметы? Если бы этим первым, как говорят некоторые, были природа духа и тоническое движение[62], то само тело, связывающее другие, нуждалось бы в том, что удерживало бы его во внутренней взаимосвязи. Ведь всякое тело в силу собственного сложного состава может быть *рассеяно* * и разделено на части; указывая именно на это, элейский гость говорит, что люди, считающие начала телесными, разлагают на части и рассеивают ту сущность, о которой они болтают **. Итак, телу по своей природе не положено связывать другие тела, и даже если бы подобная способность была ему присуща, то уж дух-то, во всяком случае, обладать такой природой у нас не смог бы, поскольку он всегда рассеивается и развеивается, а потому нуждается в том, что будет ограничивать его извне.

Если бы мы предположили, что связующими являются устойчивые свойства (ἕξεις)[63] и эйдосы, разделенные в отношении тел, то тогда, разумеется, было бы необходимо, чтобы у положенного в основу благодаря им возникала бы связность именно вследствие их присутствия; при этом то, *как они связуют самих себя, трудно даже вообразить* ***. В самом деле, поскольку они распределяются по телесным отдельностям и разделяются на части вместе с положенным в основу, они нуждаются в собственной границе и в самой связности; ограничи-

* «Тимей», 37a5.
** См.: «Софист», 246b9–c2.
*** *Аристотель*. О душе, 411b18–19.

ваться же и соединяться благодаря самим себе им по природе не положено, так как они не обладают самородной и самогипостазирующейся сущностью, то же, что не производит себя на свет и не доводит до совершенства, не в состоянии также и связывать себя. Действительно, всякое устойчивое свойство, как и любой материальный эйдос, приводится в движение иным и зависит от другой, предшествующей, причины IV,56 и потому неотделимо от положенного в основу и не способно сочетаться с самим собой.

И если бы мы, отказавшись в данном качестве от названного, высказали бы предположение, что души, которые бестелесны и самородны, есть первые действующие причины связности, то нам стоило бы вспомнить следующее: разве мы не утверждаем, что души одновременно делимы и неделимы, а также смешаны*, участвуют в родах сущего** и разделены в отношении гармонических логосов?***[64] Следовательно, души связывают тела и природы потому, что участвуют в собственном признаке неделимости на части; при этом сами они нуждаются в другой связности, которая предоставляет становлению первое начало смешения, а разделенным логосам — начало связи. Действительно, даже самодвижность, приводящая души в движение и оказывающаяся временно́й, нуждается в том, что связывает единую жизнь и делает ее целой и нерасторжимой. Ведь то целое, которое связует части, существует прежде них; напротив, то, которое состоит из частей, воспринимает собственную связность от другого[65].

Далее, если бы мы, оказавшись в своем размышлении по ту сторону душ, рассмотрели бы ум, выступающий в качестве предмета сопричастности или, если угодно, безучастный и божественный, короче говоря, весь умной род богов, то мы обнаружили бы, что и он не может быть тем, что связывает сущие в первичном смысле, ибо в нем присутствуют разнообразные множества и деления на роды и, как говорит Сократ, *многие блаженные зрелища и пути*4*. В самом деле, именно среди умны́х богов появляются раздельность божественного, разнообразие видов, мифологические деления[66] и порождающие силы. Стало быть, раз- IV,57 ве здесь, где сияет разделяющий род, может присутствовать первое связующее? Разве умно́е множество не будет возводить участие в собственной связности к иной, предшествующей, причине? Действительно, этот род есть первое связуемое, коль скоро он первое разделяющееся, а в связности нуждается делимое (ибо неделимое само по себе поту-

---

* Ср.: «Тимей», 35a1–4.
** Ср.: Там же, 35a3–8.
*** Ср.: Там же, 35b4–36b5.
4* «Федр», 247a4.

сторонне связующему наличному бытию). Первым же связующим <умной род> не будет, ибо все связуемое связывается другим, тем первым, что обладает способностью связывать.

Итак, если принять во внимание сказанное, то необходимо, чтобы впереди умны́х богов располагался хранительный чин сущих. Однако умопостигаемое и неявное наличное бытие оказывается для всего хорегом единства, поскольку оно гипостазировалось сразу вслед за единым и потому является нерасторжимым и единовидным, связывание же множества есть его собирание в некую общность, неделимую на части; по этой именно причине и гипостазировался второй чин умопостигаемых <богов>. В самом деле, их средний чин и был первой действующей причиной связности *, но умопостигаемым и объединенным образом; хранительный чин умопостигаемо-умны́х <богов> подражает единящей силе умопостигаемых. Действительно, в <умопостигаемом> три монады были триадическими единствами всего **: первая в своем превосходстве, вторая в виде посредствующего центра, а третья в возвращении; в умопостигаемо-умно́м соответствующие три триады оказываются вторыми единствами, следующими за названны́ми и срастающимися с множеством. Потому первая триада оказывается сводящей множество воедино, вторая — связующей, а третья — телесиургической.
IV,58 В самом деле, сводимое воедино, связуемое и доводимое до совершенства есть множество, и будет ли это множество умны́м, сверхкосмическим, внутрикосмическим или каким-нибудь другим — все равно оно сводится воедино, связуется и доводится до совершенства именно при посредстве трех перечисленных триад: соединяемое, оно восходит к единству умопостигаемого и устойчиво обосновывается в нем; связуемое, оно оказывается неделимым на части и не рассеивающимся в своих порождениях; доводимое до совершенства, оно образуется из всех собственных для него частей или сил.

Коль скоро необходимо, чтобы сущие, поскольку они пребывают, выходят за свои пределы и возвращаются, удостаивались трех соответствующих видов промысла, существуют три соединяющие монады, три хранительные и три телесиургические. При этом мы говорим вовсе не о том, что предшествующее также разделяется на соответствующие части, что оно предпосылает самому себе такие чины и силы и что причиной тому служит благо для последующего. Напротив, предшествующее всегда возглавляет[67] блага для менее совершенного, мы же

* См.: Наст. соч., III.13, 47.22–48.10.

** См.: Там же, III.14, 51.11–19.

сами совершаем восхождение к причинам всего, полагая за основу то, что находится ниже. Стало быть, это умопостигаемо-умные триады постоянно доводят действительные предметы до совершенства, связуют их и приводят к единству триадически; что же касается умопостигаемых монад, то они порождают соответствующие им монады, выходы за свои пределы и возвращения нерасторжимо и единично.

Глава 20

Небесный круг, вторая триада умопостигаемо-умных богов

Впрочем, что касается всех остальных <богов>, то одних мы уже
рассмотрели, а о других еще будем говорить; сейчас же речь должна IV,59
идти о хранительной триаде. Итак, в «Федре» Сократ называет <эту триаду> небесным *кругом* *, так как она занимает промежуточное положение, находится в центре безучастной жизни и оказывается в жизни тем, что более всего жизненно. При этом он использует имя «круг» потому, что им, словно по окружности, охватываются со всех сторон все остальные жизни и божественные мысли (в самом деле, потому-то души, восходящие к нему, и достигают совершенства в мышлении и прикасаются к умопостигаемым зрелищам; впрочем, небесный круг всегда покоится в одном и том же положении, ибо он есть вечное, всеобщее, единое и объединенное мышление; что же касается <мышления> душ, то оно возникает во времени, оказывается, скорее, частным и не подразумевает совокупного постижения умопостигаемого, и потому <души> одновременно движутся и стоят на небесном круге **, несмотря на то что сам <этот круг> всегда пребывает в одном и том же положении); с другой стороны, поскольку этот круг связывает между собой всех умопостигаемо-умных богов и сводит воедино все соответствующие устроения (пребывающие, выходящие за свои пределы и возвращающиеся), Сократ называет его небесным. В самом деле, Тимей говорит о том, что вот это небо со всех сторон *теснит* заключенные в его пределах стихии, связывает их между собой и, стало быть, как результат, в его пределах не остается *ни одного пустого места* ***. Итак, подобно тому как зримое небо сохраняет в своих пределах все то, что находится под ним, и оказывается причиной для его непрерывности и обладания общими свойствами (ибо вторжение

* «Федр» 247c1; d5; 248a4.
** Ср.: Там же, 247c1.
*** «Тимей», 58a4–7.

18 Зак 3700

пустоты расторгает непрерывность, а исчезновение последней уничтожает общие свойства тел), точно так же умнóе небо связывает множества сущих в общность, неделимую на части, поскольку сияет для
IV,60 каждого из них подобающей ему частью связности. Действительно, ум участвует в хранительной причине одним способом, природа души другим, а телесное скопление третьим: ум вследствие своего непосредственного участия в связности будет неделимым на части; душа, поскольку она участвует в ней во второй черед, одновременно делима и неделима как единая смесь; тела же, поскольку мера их участия наименьшая, обладают делимой на части ипостасью, но при этом пребывают в связности и не гибнут, рассеявшись, а вкушают собственную раздельность и слабость[68].

Глава 21

Триадическое деление второй триады умопостигаемо-умных богов и учение «Халдейских оракулов»

Итак, вся хранительная триада в собственном наличном бытии именуется *небом*[*], а та жизненная ширь, которая расстилается перед ним,— *кругом*[**]. В самом деле, среди зримых предметов круговращение небес также оказывается движением и словно бы жизнью тела[***].

И, коль скоро, положив в основу приведенные рассуждения, необходимо сделать вывод относительно триадического деления <данного чина>, с этой целью следует воспользоваться методом аналогии. Так вот, поскольку сам Платон говорит о *небесном хребте*[4*], а также, используя несколько видоизмененное имя, и о глубине[5*], то очевидно, что между ними должно лежать третье — небесный свод. В самом деле, тот чин, который располагается непосредственно вслед за рассматриваемым, <Платон> называет *поднебесным сводом*[6*]; подобно тому как *сверхнебесное место*[7*], говорим мы, располагается выше <небесного> хребта, точно так же мы согласимся и с тем, что поднебесный свод отличается от небесного. Действительно, сверху небо ограничива-
IV,61 ется хребтом, а снизу — сводом; оно охватывается сверхнебесным местом и само охватывает поднебесный свод. На этом основании вполне

[*] «Федр», 247b7; c2.
[**] Там же, 247c1; d5; 248a4.
[***] Ср.: *Аристотель*. Физика, 250b14.
[4*] «Федр», 247b7–c1.
[5*] Ср.: Там же, 247e4 (τὸ εἴσω).
[6*] Там же, 247b1.
[7*] Там же, 247c3.

очевидно, что в случае неба мы имеем дело с триадой, и хребет связует все единой простотой, свод соответствует низшему чину всей триады, а глубина описывает выход за свои пределы к самому себе и гипостазирование в своей непрерывности в виде промежуточной шири.

Действительно, хребет есть умопостигаемая божественность всего небесного чина; вероятно, как раз по этой-то причине она и получила соответствующее имя[69] (умопостигаема же она так, как это свойственно хранительной триаде). <Данная божественность> *теснит* * и связует извне все царство Урана; она сияет для всех богов своей единовидной и простой всеохватностью по отношению к последующему, свыше же она наполняется умопостигаемым единством <...>. Именно по этой причине божественные души, проделав свой путь наверх через всю глубину небес, *останавливаются на хребте; они стоят, а небесный круг несет их в своем круговом движении* **,— они созерцают так называемое сверхнебесное место. То, что души стоят, указывает на то, что они находятся на умопостигаемом *наблюдательном пункте* *** неба, где обретают тождественность, незапятнанную силу и неуклонное мышление, а круговое движение подразумевает участие в *цветущей* 4* жизни и в более всего отчетливой энергии; совместное же присутствие двух этих определений подразумевает устойчивую энергию, спокойное движение и постоянное мышление об умопостигаемом.

Небесная глубина указывает на единую непрерывность всей <рассматриваемой> триады и на посредствующую божественность, приводящую к взаимному соприкосновению все небесное устроение; она начинается с умопостигаемой всеохватности, а заканчивается на небес- IV,62
ном своде, образующем низший чин всего неба. Стало быть, единое единство и связность всей триады и ее нераздельный выход за свои пределы, начинающийся <небесным> хребтом и заканчивающийся <небесным> сводом, оказывается результатом данной средней божественности, сочетающейся с обоими названными предельными состояниям, а также в явном виде представляющей хранительное множество и ограниченной с обеих сторон предельными состояниями: одно охватывает ее свыше, а другое ограничивает выход за свои пределы снизу.

Стало быть, последнее, небесный свод, соответствует низшему чину данной триады, заключающемуся в ней уму, наполняющемуся жизнью и превращающемуся в единое благодаря умопостигаемому; <этот ум> возвращает всю триаду к началу, ибо свод подобен небес-

---

* «Тимей», 58a7.

** «Федр», 247b7–c1.

*** «Политик», 272e5.

4* «Халдейские оракулы», фр. 130.2.

ному хребту, несмотря на то что по своему положению располагается ниже, чем тот: он отличается от <хребта> именно тем, что находится ниже, и тем не менее вследствие своего подобия ему он подразумевает возвращение к высшему небесному чину. Таков небесный ум, ближайший хранитель поднебесного свода; потому-то эти два чина и именуются сводами: <последний чин хранительной триады и> низший, умной, чин умопостигаемо-умных богов.

Итак, вот каково деление всей хранительной триады: умопостигаемому соответствует хребет, жизни — глубина, а уму — свод. Вся она единая и связная, так как, связуя все остальное, должна быть тем более связующей себя. В самом деле, каждое божественное своеобразие начинает свое действие с себя: соединяющее сплачивает себя в высшее единство, возвращающее все возвращает себя к началу, а IV,63 незапятнанное прежде всего остального сохраняет чистым от материи самого себя. Значит, и хранительное своеобразие прежде того, что в нем участвует, умопостигаемо-умным образом связует себя и вследствие данной связности сохраняет себя как единую и непрерывную природу неба. Действительно, вся соответствующая триада тяготеет к самой себе и сохраняет собственную объединенную и по природе более всего подобную себе целостность. <Небесный> свод непосредственно связует и *теснит* * со всех сторон все умное; небесная глубина (которая по кругу охватывает свод) прежде него соединяет между собой все <божественные> устроения; небесный хребет однородно объемлет и благодаря связующей силе и наличному бытию приводит к непрерывности все царство Урана и то, что располагается ниже его.

В самом деле, среди зримых предметов выпуклая окружность неба, со всех сторон непосредственно <охватывающая космос,> также *теснит* стихии и не позволяет им рассеяться и развеяться в неопределенности; над ней располагается небесный объем, который сплачивает их между собой и *не оставляет ни одного пустого места* **; единой всеохватностью всего оказывается хребет неба, который для неба будет причиной подобия, а для стихий — их соприкосновения с небом. Действительно, природа *этого хребта*, как говорит Тимей, *ровная и гладкая* *** [70]; он всегда уподобляет небо самому себе и связует объемлющее с объемлемым [71].

Далее, о подобии зримому следует говорить также применительно к Урану, отцу умных богов; необходимо иметь в виду то, что и он, сле-

* «Тимей», 58а7.
** Там же.
*** Там же, 34b1.

довательно, является единым и тройственным и в высшем и в низшем IV,64 его чинах располагаются соответственно умопостигаемое и ум, а в среднем — жизнь, которую, поскольку она выступает как причина выходов за свои пределы, протяженностей и порождающих сил, мы, естественно, связываем с протяженностью и небесной глубиной. Действительно, сам Платон назвал высший чин хребтом: «*<Души,> называемые бессмертными, когда они окажутся на вершине, выходят вовне и останавливаются на небесном хребте*» *. Итак, он полагает, что небесный хребет есть в е р ш и н а небесного устроения, а также в н е ш н е е; эти определения являются по преимуществу собственными признаками первого из хранителей. В самом деле, согласно оракулу, он собирает <души> на единой вершине собственного наличного бытия, а *сам весь располагается вовне* **, поскольку пребывает в единстве со сверхнебесным местом и с его невыразимой силой, со всех сторон окруженный им и *заключивший* *** себя в однородную всеохватность умопостигаемого. Действительно, разве не безразлично, говорить ли: «Первый из хранителей заключил самого себя на умопостигаемом наблюдательном пункте», или утверждать следующее: «Он непосредственно охватывается сверхнебесным местом, которое есть умопостигаемое, раскрывшееся в умно́м»? 4* Если <этот хранитель> есть первое в н е ш н е е и в ы с ш е е, то очевидно, что он одновременно сочетается с остальными и обособлен от них. И если первый хранитель располагается в умопостигаемой вышине, сияет для всех остальных богов соприкосновением с умопостигаемым и <оказывается для них> отеческой гаванью, то, разумеется, необходимо, чтобы существовали также второй и третий хранители и чтобы один из них соответствовал небесной г л у б и н е, а другой — нижней стороне всего круга. IV,65 Если он сам гипостазировал собою единый и непрерывный к р у г всего, то причиной этого следует считать своеобразие данного чина. В самом деле, будучи хранительным для всех <божественных> устроений, и прежде всего для самого себя, словно бы центром и связкой божественных родов, первым он связывает, соединяет и обращает к единой жизни самого себя. Итак, Уран является одновременно единым и тройственным: он разворачивается в виде трех монад, поскольку оказывается и незримым, и зримым, а также выступает как нечто среднее между <незримым и зримым>; кроме того, он подражает умопостигаемым богам, совершающим выход за свои пределы в виде умопостигаемых триад.

---

* «Федр», 247b6–c1.

** «Халдейские оракулы», фр. 84.

*** Там же, фр. 3.2.

4* Ср.: Наст. соч., IV.10, 32.7–23.

Глава 22

Теология Урана в «Кратиле»

Если хочешь рассмотреть своеобразие данного чина еще и на основании того, что было написано в «Кратиле», то пусть первым свидетельством относительно располагающейся в среднем чине связующей <божественности> для тебя будет то, что <в этом диалоге> сообщается о двух его связях: с умопостигаемым и с умны́м. В самом деле, здесь говорится о том, что Уран созерцает высшее и порождает чистый ум *. Итак, <данный чин,> с одной стороны, оказывается мышлением умопостигаемого, а с другой — умопостигаемым умно́го (ибо причина ума предшествует умно́й сущности); такое составное по преимуществу и образует среднее устроение умопостигаемо-умны́х <богов>. Действительно, соединяющее устроение, созерцающее умопостигаемое, а вернее, объединенное с ним, не гипостазирует божественный ум первичным образом; телесиургическое же, вместе со средним производящее на свет умно́е, ближайшим образом мыслит небесный чин, а не умопостигаемое, предшествующее Урану. И только сам средний чин, располагающийся IV,66 в центре умопостигаемо-умно́го, на равных основаниях обращается к ним обоим, поскольку он мыслит умопостигаемое так, как это свойственно умно́му, а в качестве умопостигаемого оказывается причиной умно́го. И, коль скоро связь с собственной причиной возглавляет в нем силу, порождающую умно́е, Сократ, начав с такой связи, сообщает о втором чине то, что он зависит от нее: «*Далее, взгляд наверх прекрасным образом выражает то, что именуется этим именем — Урания, созерцающая высшее*» **. Тем самым он полностью определяет для нас ту связь, которая предшествует хранительному устроению, поскольку, с одной стороны, представляет ее как умну́ю, так как она приводит в соприкосновение с умопостигаемым, и как в з г л я д, ибо она обращена на нечто зримое, с другой же — <указывает, что данный чин> мыслит также самого себя и в себе самом является умопостигаемым, однако умопостигаемое в нем по отношению к первому занимает положение умно́го. Вслед за этим <Сократ> дает истолкование связи того же среднего чина с умны́м: «*Потому-то, Гермоген, метеорологи и утверждают, что рядом оказывается чистый ум, и потому к <Урану> вполне правильно применяется это имя*» ***. Итак, устроение Урана описывается как среднее среди средних умопостига-

* См. «Кратил», 396b7; c3.

** Там же, 396b6–c1.

*** Там же, 396c1–3.

емо-умны́х богов, поскольку в своей единой всеохватности оно одновременно содержит в себе и умопостигаемое и умно́е, одинаково соотносится с ними обоими и в равной мере отстоит как от первого умно́го, так и от единичного умопостигаемого; потому-то и говорится, что оно мыслит в ы с ш е е и тем самым производит на свет у м.

Итак, сделав такой первый вывод из тех определений, которые были даны в рассматриваемом диалоге, давайте теперь уясним себе вот еще какой момент. В то время как небесный чин образует триаду и каждая его <монада> мыслит умопостигаемое и производит на свет умно́е, первая такая монада по преимуществу мыслит умопостигаемое (ибо она смешивает себя с умопостигаемым, ведает об умопостигаемом уме, объединена с тем, что идет впереди нее, существует как неделимое на IV,67
части среди делимого и открывает себя ввысь, к умопостигаемой простоте); третья в первую очередь порождает умно́е, поскольку сама является умом всей хранительной триады, и у орфиков третьим оказывается Уран, отец Крона * [72]; средняя же вместе с третьей производит на свет умно́е устроение богов, но при этом вместе с первой соприкасается с умопостигаемым, насыщается умопостигаемым единством от первой и наполняет третью порождающими силами. Стало быть, ты видишь, что Платон, давая определение собственным признакам крайних монад триады, тем самым указывает нам на все небесное устроение, поскольку связывает его умопостигаемое наличное бытие с умопостигаемыми <богами>, а умно́е — с умны́ми, относительно же промежуточного дает нам основания для того, чтобы сделать вывод о том, что оно появляется как некое общее своеобразие. В самом деле, если хочешь, ты можешь дать на основании сказанного вот какое определение: небесный свет соприкасается со светом умопостигаемых <богов>, ибо взгляд есть не что иное, как свет. Значит, среднее устроение при посредстве собственного света в божественном высшем чине соприкасается с предшествующим, а в своей умно́й природе в низшем чине всей триады порождает ум и всю незапятнанную божественность умно́го. Действительно, <данный средний чин> производит на свет отнюдь не ум, существующий самостоятельно, а тот, который сочетается с чистотой; именно на это указывает Сократ, когда говорит: «*Потому-то, Гермоген <...> и утверждают, что рядом оказывается чистый ум*» **. Таким образом, небесный чин есть первая действующая причина умно́го наличного бытия и незапятнанной силы. И если чистота должна присутствовать в уме отнюдь не случайно, значит, она оказы-

* См.: «Орфика», фр. 107.

** «Кратил», 396c1–2.

вается божественностью тех <богов>, которые обособлены от последующих, а также хорегом непоколебимой силы, производя которую на
IV,68 свет вместе с умом, величайший Уран гипостазирует не только незапятнанных богов, но и умны́х отцов.

Вот какие свидетельства по поводу истины, относящейся к хранительным богам, следует почерпнуть из «Кратила».

Глава 23

Поднебесный свод, третья умопостигаемо-умна́я триада. Учение о поднебесном своде, принадлежащее Феодору Асинскому, Ямвлиху и Сириану

Итак, если следовать логике «Федра», то осталось рассмотреть еще *поднебесный свод* * и своеобразие соответствующих ему богов. Прежде чем начать посвященное ему изложение, я хочу сделать вот какое предварительное замечание. Среди самых знаменитых наших предшественников, которые выдвигали предположение, что поднебесный свод есть божественное устроение, располагающееся ниже неба, одни считали его непосредственно следующим за первым, под которым они понимали небо, другие же соотносили <небо и поднебесный свод> с умопостигаемой ширью.

В самом деле, философ из Асины, следуя в этом Плотину, утверждал, что поднебесным сводом именуется то, что возникает непосредственно от неизреченного; он излагает свои философские воззрения по данному вопросу в книге «Об именах»[73]. Что же касается великого Ямвлиха, то, рассуждая о том чине умопостигаемых богов, который он порой отождествляет с демиургом, во главе его он ставит великого Урана; устроение же, словно бы перепоясывающее небо, которое располагается непосредственно под ним, он считает поднебесным сводом; об этом он написал в своем комментарии к «Федру» **. Стало быть,
IV,69 пусть никто не думает, будто это наше новое слово в теологии, посвященной данному чину, и что мы первыми разграничили поднебесный свод и небо; напротив, в этом мы прежде всего следуем за самим Платоном, выделяющим три следующих устроения: сверхнебесное место, небесный круг и поднебесный свод, а также за теми, кто в дальнейшем давал боговдохновенные толкования его теории,— за Ямвлихом

* «Федр», 247b1.
** См.: *Ямвлих.* Комментарий к «Федру», фр. 5 Диллон.

и Феодором. Какая здесь нужда говорить о нашем вожде, подлинном Вакхе[74], который, словно бы обретя в учении Платона божественную одержимость в полном смысле этого слова, удивляет и поражает даже нас самих сиянием Платоновой теории? Так вот, в сочинении, которое называется «Симфония»[75], он, точно так же, как два вышеназванных мудреца, отделяет поднебесный свод от небесного устроения; тем не менее теоретические воззрения этих <мужей> значительно отличаются друг от друга.

В самом деле, Феодор, сказав, что первое есть небо, тем самым не допускает пока существования *взгляда, обращенного наверх* *, о котором Сократ говорит в «Кратиле» (<и основанием для этого является то, что> первое не созерцает, не является взглядом и не располагается ниже чего-либо), и не придает соответствующему имени какого-либо значения, а также никак не соотносит <небо> с тем *сверхнебесным местом* **, которое Сократ, исполнившись божественной одержимости, воспевает в «Федре»; действительно, единому не соответствует ни место, ни умопостигаемое, ни множество видов, кроме того, <согласно Феодору,> род душ не восходит по ту сторону первого, так как по ту его сторону нет ничего.

Далее, божественный Ямвлих, выдвинув неопределенное предположение о том, что небо следует за первым, хотя при этом и не сообщая IV,70
о своеобразии его наличного бытия, до некоторой степени разрешил приведенные выше апории; пусть он будет нашим учителем в вопросе о том, что такое небесный чин, как он возник и какой род богов, предшествующих демиургу, наполняет его.

Тем же, кто довел все соответствующие воззрения до совершенства и подкрепил их неопровержимыми логическими выводами, будет, пожалуй, наш вождь, который исследовал все устроения, которые занимают промежуточное положение между первым и царством Урана, рассмотрел умно́е своеобразие данного чина и сообщил нам, мистам его таинств, достоверную истину о нем.

Итак, вот чем отличаются друг от друга воззрения наших подлинных отцов и праотцев[76]; общим же для всех их <учений> оказывается то, что все они отделяют *поднебесный свод* *** от небесного *круга* 4*. Стало быть, пусть такое предположение будет принято и нами; добавим же мы к нему еще и то, что рассматриваемое устроение богов располагается непосредственно под небом.

---

* «Кратил», 396b8–c1.
** «Федр», 247c3.
*** Там же, 247b1.
4* Там же, 247c1.

Глава 24

Телесиургия как собственный признак третьей триады умопостигаемо-умных богов

Стало быть, коль скоро *небо* *, единое и тройственное, соответствует хранительному чину, а *сверхнебесное место* ** — высшему чину тех <богов>, которые являются умопостигаемыми и одновременно умными, разумеется, необходимо сделать тот вывод, что *поднебесный свод* *** представляет собой завершение промежуточного выхода богов за свои пределы и оказывается заключительным чином во всем этом устроении, в котором оно возвращается к своему началу, а также тот, что по
IV,71 сравнению с небом он занимает положение последующего и словно бы сплетает себя с высшим единством, и тот, что он соприродно сопрягается[77] со средними родами <богов> и предшествует умны́м. Действительно, последние отделили собственное царство от силы Урана, поднебесный же свод соединен с небом и входит в состав небесного устроения; именно по этой причине он и именуется *поднебесным*. Так вот, приведя все последующее в соприкосновение с небесным кругом и гипостазировав его непосредственно вслед за собой, он возвращает это последующее к умопостигаемому и доводит до совершенства на умно́м наблюдательном пункте [4*]. В самом деле, поскольку умны́е боги рождены в возвращении и замкнуты в круг в едином сферическом единстве[78] с собой, непосредственно над ними должно располагаться телесиургическое водительство.

Именно по этой причине я удивляюсь тем, кто не обращает внимания на это божественное устроение и не соотносит с ним всеобщий исток совершенства. Одни из <этих людей> связывают <соответствующий исток> с энтелехиями[79] (наличие которых я допускаю только в той мере, в какой они соединяют совершенное с эйдосом связности; следовательно, <подобные философы> не знают о совершенстве, обособленном от положенного в основу, стремятся размышлять о призраках подлинного совершенного и занимаются именно их рассмотрением). Другие выдвигают в качестве причины <совершенства> душу[80] (они незаметно для самих себя не принимают во внимание совершенство, изначально существующее в вечности[81], и начинают свое рассмотрение с жизни, действующей во времени и обладающей своим совершенством в определенные его периоды[82]; однако необходимо, чтобы

* «Федр», 247b7; c2.

** Там же, 247c3.

*** Там же, 247b1.

4* Ср.: «Политик», 272e5.

все совокупное совершенство предшествовало разделенному, а покоящееся — движущемуся, ибо движение, происходящее во времени, нуждается в собственной цели и в предмете стремления и, словно его часть, разворачивается вокруг него). Наконец, третьи исследуют ум и высказывают IV,72 то предположение, что первое совершенство будет умны́м[83] (действительно, ум есть умны́е энергия и совершенство, он стремится к божественному совершенству, гипостазируется вокруг него и благодаря ему возвращается к самому себе; потому необходимо, чтобы причинствующее для возвращения предшествовало умны́м родам, возвращающимся к самим себе, и то, что возглавляет единое совершенство, раскрывало себя превыше достигающего совершенства). Следовательно, вполне справедливо то, что прежде всех умны́х богов располагается поднебесный свод — устроение, обеспечивающее возвращение всех последующих божественных родов, а также выступающее для них как телесиургическое.

И по этой самой причине <Платон> говорит о восхождении богов и демонов, следующих за Зевсом, к этому своду*, а сквозь него — к нёбу и к сверхнебесному месту: «*Всякий раз, когда они отправляются на праздничный пир, они поднимаются к вершине по краю поднебесного свода*»**. Следовательно, благодаря ему они достигают совершенства и восходят к небесному кругу, а затем обращаются к умопостигаемому, ибо то, что питает и насыщает все, есть умопостигаемое. Итак, телесиургический чин, располагающийся ниже хранительного, доводит до совершенства все, восходящее к умопостигаемому, словно бы расширяет души так, что они оказываются способными вместить божественные блага, сияет умны́м светом и, объяв в собственном *лоне****, последующие роды богов, переносит их все в хранительный круг всего.

Имея в виду сказанное, Сократ по поводу душ, совершающих вме- IV,73 сте с двенадцатью богами восхождение к умопостигаемой красоте, чуть ниже говорит, что они *принимают участие в наиблаженнейшем из таинств* и во время этого таинства *проходят посвящение* и *становятся эпоптами* неизреченного[4*]. Стало быть, именно в данном чине происходят таинства богов и первые мистерии. И не было бы ничего удивительного, если бы сам Платон снисходительно принял бы наше собственное имя соответствующих богов — «*телетархи*»[5*], поскольку

---

* См.: «Федр», 246e6–247a1.
** Там же, 247a8–b1.
*** «Халдейские оракулы», фр. 28.
4* См.: «Федр», 250b8–c1, c4.
5* «Халдейские оракулы», фр. 86; 177.1.

он говорит, что души там *принимают участие в таинствах*, а отправляют эти таинства, разумеется, боги; как же еще можно было бы назвать богов, которые первыми руководят таинствами, если не телетархами?[84] В самом деле, я, со своей стороны, не знаю, куда еще мне обратить свою мысль, поскольку я вижу полную очевидность данного утверждения, относящуюся даже к именам.

Глава 25

Триадическое деление третьего чина умопостигаемо-умны́х богов

В то время как соответствующее таинство является единым и тройственным (ибо телесиургические боги разделяются подобно хранительным*), <Платон> называет его единое единство поднебесным сводом, точно так же, как хранительное — небом; с другой стороны, он указывает, что в его пределах присутствуют глубина и низший чин, поскольку в нем имеется высший, ибо он говорит о восхождении душ по краю <поднебесного свода> к его вершине**.

Итак, подобно тому как в предшествующем устроении мы считали необходимым утверждать, что умопостигаемое является его высшим чином, жизненное — глубиной, а умно́е — низшим чином, и именно такое определение давали всему небесному *кругу****, точно так же и в рас-
IV,74 сматриваемом телесиургическом чине мы будем полагать, что умопостигаемое соответствует высшему чину <поднебесного> свода и имя ему дается точно такое же, как *небесному хребту*4*, поскольку эти предметы принадлежат к вещам одного ряда, глубину мы соотнесем с жизнью, в течение которой души совершают свой путь к вершине, а низший чин, оказывающийся заключительным во всем <поднебесном> своде,— с умом. Весь этот чин в целом мы будем делить аналогично предшествующему, объединенному, ибо телесиургический бог словно бы расстилается перед всей хранительной триадой; первый <бог в данном чине> есть хорег устойчивого совершенства для богов, обосновывающий в них и соединяющий с ними все <совершенства>, второй властвует над порождающим совершенством всех <богов> и побуждает то, что по своей сущности идет впереди, к попечению о последующем,

---

* См: «Халдейские оракулы», фр. 177.

** См.: «Федр», 247a8–b1.

*** Там же, 247c1.

4* Там же.

третий же есть вождь возвращения к причинам, завершающий для всего круг выхода за свои пределы подле его собственного начала. Действительно, благодаря этой триаде все совершенное оказывается самодовлеющим и гипостазирующимся в самом себе[85], все порождающее является совершенным и порождает в своем расцвете, а все стремящееся к началу соприкасается с ним при посредстве собственного совершенства.

Следовательно, будешь ли ты рассматривать телесиургическую силу природы, обращенную на возникающее, совершенное число возвращений души или совершенство ума, покоящееся в своей энергии в едином, все перечисленное окажется зависящим от единого совершенства богов, поскольку станет восходить к нему, и одно будет обладать большей долей совершенного наличного бытия, а другое — меньшей; <таким образом,> всякое совершенство берет свое начало именно в данном чине. И если провести аналогию с целым, то будут существовать три вида <совершенства>: одно будет предшествовать частям, и именно IV,75 таково совершенство богов (ибо оно обладает своей ипостасью в едином, изначально самосовершенно предшествующем всякому множеству; действительно, таково единое, соответствующее богам, а не душам или телам, поскольку последние единоприродно сопрягаются с множеством и смешиваются с сущностями, самосовершенные же генады богов гипостазируются прежде сущностей, так как порождают множества, а вовсе не рождаются вместе с ними); другое окажется совершенством, которое состоит из частей, сосуществует с ними и образуется из них, и таково, конечно же, совершенство космоса (<ибо> *всесовершенное* * будет обладать <соответствующим совершенством> как плеромой); третье же — совершенство, заключающееся в частях (именно в этом смысле совершенна каждая часть космоса; в самом деле, Все, согласно Тимею, гипостазируется как *целое из целых* **, а также как *совершенство из совершенств* ***, содержащихся в нем). Короче говоря, совершенство разделяется точно так же, как целое, поскольку, как говорит Тимей, <совершенное и целое> сопряжены между собой 4*, и именно по этой причине телесиургический чин соединяется с хранительным, а телесиургическая монада располагается ниже всех хранительных <богов>.

Итак, поскольку имеются три вида целостностей, связующих части, существуют также три вида совершенств. И если мне следует высказать

---

* «Тимей», 31b1.

** Там же, 33a7.

*** Там же, 32d1.

4* См.: Там же, 32c5–33b1.

собственное мнение, то все совершенства происходят от всех вождей; однако то, которое предшествует частям, в большей мере соответствует первому <вождю>, образующееся из частей — среднему, а заключающееся в части — третьему. Впереди этой триады идет однородное совершенство и всесовершенное наличное бытие, то есть IV,76 умопостигаемая триада, которую Тимей назвал *во всем совершенным* *. Однако там<, в умопостигаемой триаде,> три совершенства изначально существуют как объединенные, или, вернее, та триада оказывается единым истоком любого совершенства, <рассматриваемая же сейчас — раздельным, и, подобно тому как хранительная триада> есть описание умопостигаемой связности, а соединяющая — первого единства в умопостигаемом, точно так же телесиургическая оказывается изображением всесовершенной триады. В самом деле, умопостигаемо-умны́е триады возникают аналогично умопостигаемым [86].

Таким образом, имеются три вида совершенства, и одно предшествует частям, другое состоит из частей, а третье заключается в части; с другой стороны, оно оказывается непоколебимым, порождающим и возвращающим; кроме того, при несколько ином подходе к <совершенствам> одно будет принадлежать умны́м и неделимым на части сущностям, другое — душевным, а третье — делимым в отношении тел. Следовательно, то, что три вождя совершенства предшествуют умны́м богам, вполне естественно, так как они образуют единое устроение, располагающееся ниже небесного *круга* **, при посредстве самих себя возводят все последующее к умопостигаемому, доводят его до совершенства при помощи умопостигаемого света, возвращают и приводят в соприкосновение с царством Урана, а также предоставляют тому, что они доводят до совершенства, *незамедлительность* *** и выступают стражами чистоты его совершенства.

Глава 26

Таинство красоты в третьей умопостигаемо-умно́й триаде

Вот какие умозрительные представления относительно третьей триады умопостигаемо-умны́х <богов> следует почерпнуть из <сочинений> Платона. Последний называет ее либо поднебесным сводом, IV,77 обладающим вершиной, серединой и низом, либо *блаженным таинством*

---

* «Тимей», 30d2.

** «Федр», 247c1.

*** «Халдейские оракулы», фр. 49.4.

и среди всех таинств * наиважнейшим; он говорит о том, что сквозь этот <поднебесный свод> души восходят ввысь и приходят в соприкосновение с мистической полнотой умопостигаемого. В самом деле, <данный поднебесный свод> открывает небесные пути, так как располагается непосредственно под небесным кругом; кроме того, кроме того, он указывает на самоявляющиеся[87] божественные *видения, непорочные и непоколебимые* **, и открывает путь к эпоптейе умопостигаемых зрелищ, как говорит Сократ в «Федре».

Действительно, таинство идет впереди посвящения, последнее же предшествует эпоптейе[88]. Стало быть, восходя ввысь, мы принимаем участие в таинствах властью телесиургических богов, посвящаемся в непорочные и непоколебимые видения силой хранительных, среди которых располагаются умна́я целостность и душевный покой, а эпоптами становимся среди соединяющих все на умопостигаемом наблюдательном пункте ***. И обо всем перечисленном мы говорим как о пути к умопостигаемому, однако в каждом устроении мы прикасаемся к нему собственным для него способом. В самом деле, телесиурги посвящают нас в таинства умопостигаемого благодаря самим себе, <хранительные боги дарують нам умопостигаемые видения также при посредстве самих себя> и соединяющие монады возглавляют эпоптейю умопостигаемого, в свой черед, через самих себя.

Ступеней для восхождения много, но все они ведут в отеческую гавань и к отеческому таинству; и приуготовляют нас к нему вожди всех благ, телетархи, освещающие нас не словами, но делами[89]: сочтя нас, <спутников> *великого Зевса* 4*, достойными того, чтобы быть наполненными умопостигаемой красотой, они делают нас совершенно *невосприимчивыми* ко всему тому *злу* 5* становления, которое ныне струится вокруг нас; они являют для нас наипрекраснейший *плод* 6* IV,78
настоящей теории, которую <мы,> следуя за божественным Платоном, <излагаем> для *любителей созерцания истины* 7*, <ибо для убеждения> тех, кто не обращает внимания <на истину>, не хватит никаких <доказательств>.

---

* «Федр», 250b8–c1.
** Там же, 250c2–4.
*** См.: «Политик», 272e5.
4* «Федр», 246e4.
5* Там же, 250c2.
6* «Халдейские оракулы», фр. 130.4.
7* «Государство», 475e4.

Глава 27

Третья часть
Умопостигаемо-умные боги в «Пармениде»

Аналогия между умопостигаемым и умопостигаемо-умным

Ну что же, давайте теперь пойдем в своем изложении другим путем и рассмотрим рассуждения Парменида, который вслед за умопостигаемыми триадами рассматривает рождение умопостигаемых и одновременно умных устроений и при посредстве тех логических выводов, которые идут за рассмотренными выше*, описывает непрерывный выход божественного за свои пределы. В самом деле, взаимосвязь и взаимозависимость рассуждений подражает тому нерасторжимому порядку следования, который присущ действительным предметам и при котором промежуточные чины всегда соприкасаются с высшими, а выходы сущих за свои пределы, вплоть до низших их чинов, совершаются через средние роды. Давайте прежде тех умозрительных построений, которые посвящены отдельным чинам, исследуем тот вопрос, что умопостигаемо-умные триады появляются на свет аналогично умопостигаемым, с тем чтобы на этой основе уже провести логическое рассмотрение правильного порядка, существующего среди действительных предметов.

Итак, имеются вот какие три умопостигаемые триады: *единое сущее***, *целое**** и *бесконечное множество*[4*]. Как мы показали[5*], есть также три умопостигаемо-умные: *число*[6*], *целое*[7*], совершен-
IV,79 ное[8*]. Таким образом, число соответствует единому сущему, то целое, которое располагается в данном чине,— умопостигаемому целому а совершенное — бесконечному множеству.

[1] Действительно, в умопостигаемом бесконечное было всесильным и всесовершенным, ибо оно содержало в себе все, само же при этом не содержалось ни в чем. Стало быть, совершенное <в умопостигаемо-умном> аналогично всесильному и всесовершенному <в умопостигаемом>, так как оно обладает умным совершенством, вторым после первого действующего, умопостигаемого.

---

* См.: «Парменид», 143a4–145b5.
** Там же, 142d1.
*** Там же, 142d8.
4* Там же, 143a2.
5* Здесь и далее по поводу умопостигаемых триад см.: Наст. соч.,
6* «Парменид», 144a4.
7* Там же, 144e8.
8* См.: Там же, 145a5–6.

[2] Далее, умопостигаемо-умнóе *целое* родственно умопостигаемому. Отличается первое от второго тем, что <умопостигаемое целое> содержит в себе целостность в согласии с единым единством единого сущего, данное же оказывается самим-по-себе-единым-целым, состоящим из единичных частей, а также сущим, образованным из многих сущих [90]. Значит, соответствующие целостности в силу своей раздельности отличаются от той умопостигаемой, которая идет впереди них в своем единстве. В самом деле, целостности, входящие в состав такого целого, являются частями умопостигаемой целостности.

[3] В третий черед мы скажем, что *число* аналогично единому сущему. Действительно, <умопостигаемое> единое сущее оказывается неявным, умопостигаемым и отеческим, в данном же чине <единое и сущее> с инаковостью порождают число, гипостазирующееся как раздельность видов и логосов. В самом деле, соответствующая инаковость впервые выказывает себя в явном виде именно в этом чине, поскольку в умопостигаемом она оказывается силой и диадой, а в данном — материнским и детородным истоком [91]. Ведь и там имелась сила, которая приводила к сопряжению единого и [единого] сущего, однако она была неизреченной, так как существовала неявным образом в самом едином и в наличном бытии. Здесь же инаковость приводит к различению IV,80
единого и сущего, вслед за этим делает единое множеством, в собственной порождающей способности выходя за свои пределы, а также призывает сущее ко вторым и третьим выходам за свои пределы, словно бы превращая его в крошку многих сущих, дробя единое на частные генады * и в каждом из <соответствующих сущих> доводя до завершения нисхождения пребывающих целых.

Следовательно, Платон вполне справедливо положил начало апофатическим суждениям о едином именно в этом чине **, ибо лишь здесь появляется многое и причиной тому оказывается инаковость, разобщающая единое и сущее. Ведь то целое, сопоставимость которого с единым отрицается, оказывается умны́м, а не умопостигаемым. Во всяком случае, соответствующее апофатическое определение звучит так: единое не целое, и потому катафатическое таково: единое целое; это умнóе целое, ибо умопостигаемое целое есть единое сущее, а вовсе не единое как таковое [92]. И точно такое же апофатическое определение относится ко многому: единое не многое; противоположное же <катафатическое> следующее: единое многое. Умопостигаемое же множество создало не просто единое многое, а единое сущее многое. Короче го-

* См.: Там же, 165b4–5.

** См.: Там же, 137c4–d3.

19 Зак 3700

воря, все умопостигаемое получает свою характеристику в качестве единого сущего, так как единое и сущее в нем сплочены и сращены между собой и сущее является более всего единичным. Там же, где то и другое превращаются во множество, они обособляются друг от друга и выказывают весьма значительную разницу между собой. При этом они разделяются на части, образующие множество вследствие порождающей природы инаковости.

Глава 28

Первая умопостигаемо-умна́я триада: число

Итак, то, что умопостигаемо-умны́е устроения, будучи аналогичными умопостигаемым, появились на свет как нечто низшее, нежели те,
IV,81 на основании сказанного вполне очевидно. Давайте теперь рассмотрим каждое из них, начав с первого по своей природе.

Так вот, первым у нас появляется на свет умопостигаемое число, которое непосредственно связано с множеством. В самом деле, любое число есть множество; однако множество может существовать и как объединенное, и как разделенное, число же всегда оказывается разделенным множеством. Действительно, в нем присутствует инаковость; а ведь в умопостигаемом существовала вовсе не инаковость, а сила, которая порождала множества и приводила их в соприкосновение с монадами. Таким образом, число связано с умопостигаемым множеством и такая связь необходима. В самом деле, там имелись монада и диада, коль скоро целое, с одной стороны, всегда было монадическим, а с другой — *появлялись два* *, и подобное появление никогда не прекращалось. Стало быть, там имелись монада и диада, первые и обособленные начала чисел, и им соответствовало объединенное множество. Ведь монада, исток чисел, и диада содержат в себе в качестве причины все множество, причем первая выступает как отеческая причина, а вторая как материнская. По этой самой причине умопостигаемое множество было еще не числом, а именно умопостигаемым множеством, умопостигаемым образом обосновывающимся в однородных началах (я имею в виду монаду и диаду), причем в диаде оно обосновывалось как в порождающей причине, а в монаде — как в отеческой. Действительно, третий бог был отцом и матерью[93]; ведь если <данному чину> соответствует живое-в-себе, то необходимо, чтобы в его пре-

* «Парменид», 143a1.

делах изначально существовали причины мужского и женского полов, ибо живые существа бывают именно двух названных полов. Таким образом, согласно и Тимею и Пармениду, в данном чине располагаются материнская и отеческая причины *, которые объемлют в себе как умопостигаемых живых существ, так и умопостигаемые множества; и от IV,82
названных первых <причин> появляется число, поскольку вместе с инаковостью они производят на свет монады и диады (присутствие которых подразумевается в числе), а потому и все числа. Действительно, в последних и порождающее, и отеческое присутствует так, как это свойственно женскому полу; при этом все монады рассматриваемой триады оказываются отеческими (поскольку они участвуют в монадической причине прежде всего другого), а <материнскими они будут> под действием силы инаковости. В самом деле, там (я имею в виду в умопостигаемом) даже материнское существовало как отеческое, здесь же даже отеческое становится материнским; точно так же умнóе там присутствовало умопостигаемым образом, а здесь умопостигаемое существует так, как это свойственно умнóму.

Итак, первое число гипостазируется непосредственно вслед за этим <третьим умопостигаемым> чином, хотя, поскольку оно рождается аналогично первой триаде умопостигаемого, то, вполне очевидно, появляется на свет и от нее. Именно по этой причине Парменид, начиная свое рассуждение о числе, напоминает нам о той гипотезе, в которой речь впервые заходит о возникновении единого сущего; он говорит следующее: «*Единое участвует в сущности*» **, а сущность — в едином, как если бы рассматриваемая триада гипостазировалась точно так же, как та, и это вполне естественно. Действительно, она совершает выход за свои пределы, будучи умопостигаемо-умнóй, так как занимает положение умопостигаемой среди умнóго, соответствует высшему умопостигаемому чину и при этом впервые полагает начало умны́м устроениям, поскольку непосредственно примыкает к низшему, умнóму, чину умопостигаемого. Впрочем, в <первой> умопостигаемой триаде единое было связано с сущим, а сущее — с единым, вследствие их невыразимого и неявного единства и расположения друг в друге, что же касается умопостигаемо-умнóй, то инаковость, оказавшаяся словно бы изобра- IV,83
жением неявно присутствующей в <первой умопостигаемой триаде> неизреченной силы и воссиявшая собственной энергией, отделяет здесь единое от сущего, а сущее — от единого, и превращает каждое из них

* См.: «Тимей», 39e8; «Парменид», 142d4–143a3.

** «Парменид», 143a4–5.

в разделенное множество, тем самым порождая все число. В самом деле, число, как мы уже много раз говорили *, есть разделенное, а не объединенное множество[94], которое гипостазируется от начал во втором выходе за свои пределы, а вовсе не обосновывается в них неявным образом. Поэтому число оказывается иным простому множеству и среди умопостигаемого располагается множество, а среди умнóго — число, так как в первом число присутствует в качестве причины, а во втором множество выступает в виде предмета участия; кроме того, в первом раздельность существует умопостигаемым образом, а во втором единство присутствует умны́м.

Далее, если число появляется именно от этих <начал> и обладает описанным положением, то, стало быть, Парменид вполне справедливо упоминает о соответствующих <двух> триадах; он говорит следующее: «*Единое участвует в сущности* <...> *и потому оно оказалось многим*» **. Действительно, первое определение относится к первой <умопостигаемой триаде>, а второе — к третьей; в одном случае <гипостазировалось> единство единого и сущего <(ибо там> предшествующим подобием ипостаси было участие), а в другом появи́лось умопостигаемое многое, относительно которого Платон только что не кричит, что умопостигаемое множество есть более всего явственное среди умопостигаемого[95], хотя оно и оказывается неявным и однородным; в самом деле, множество появляется в низшем чине в каждом божественном устроении.

IV,84 Глава 29

Собственные признаки божественных чисел

Итак, вот от каких <триад> и вот по каким причинам появилось на свет умопостигаемое число умны́х родов. Разумеется, оно обладает такими собственными признаками, которые невозможно постигнуть при посредстве обычной человеческой логики; они делятся в отношении двух первых действующих сил: порождающей и сводящей воедино все то, что выходит за свои пределы. В самом деле, в качестве монады оно соединяет умнóе множество и приводит его в соприкосновение с умопостигаемым, а как диада производит на свет множество и, в согласии с инаковостью, разделяет его; вследствие нечетности оно сводит многие устроения к нерасторжимому единству, а по причине четности, как по-

* См.: Наст. соч., IV.28, 81.6. ** «Парменид», 143a4–6.

рождающее, производит на свет все роды богов. Действительно, занимая среднее положение между умопостигаемыми и умны́ми богами и представляя собой подобие единой связи между ними, число располагается в высшем чине умны́х богов, оставаясь при этом объединенным с умопостигаемыми; оно, с одной стороны, разворачивает умопостигаемое множество и превращает его неявность и единичность в раздельность и способность к порождению, а с другой — соединяет умнóе в единство и неделимую общность. Как неохватная диадическая причина и как природа четности оно порождает не только это <умнóе>, но и все <божественные роды>, вплоть до самых последних, а как монада и тождественная нечетность превращает возникшее в единое и словно бы завивает его в спираль. При помощи генады и диады оно умопостигаемым, таинственным и непознаваемым образом соединяет и связывает с умопостигаемым все — даже самую последнюю материю и *следы** видов в ней. При посредстве же четности и нечетности оно гипостазирует два ряда предметов[96]: живородящих и непоколебимых, IV,85
порождающих и творящих; <сюда относятся> все неделимые демиургические или живородящие роды, которые надзирают над частной жизнью или творением, а также те внутрикосмические, которые оказываются скорее умны́ми и в большей мере едиными и потому относятся к ряду лучшего, и даже те, которые оказываются словно бы неразумными и множественными и образуют последовательность худшего. Далее давайте обратим внимание также на каждый предмет среди выходящих за свои пределы в раздельном порождении — на тот, который одновременно оказывается единым и множественным, нерасторжимым и разделяющимся, <непрерывным> в причинах и разобщенным в своих низших проявлениях; мы отнесем лучшее и более простое на счет природы нечетности, а менее совершенное и более разнообразное свяжем с четностью. Действительно, нечетность всегда возглавляет неделимые, простые и единичные блага, а четное является причиной тех выходов за свои пределы, которые оказывается раздельными, разнообразными и порождающими.

Мы будем придерживаться именно такого взгляда на все устроения сущих в их нисходящем в согласии с божественным числом порядке; само же это число является более всего почтенным и обособленным от всех разделенных родов. В самом деле, нужно было бы, чтобы число шло впереди исчисляемого, а причина всей раздельности предшествовала разделенному; как результат действия этой причины разделены роды

* «Тимей», 53b2.

богов, которые упорядочены при посредстве собственных для них чисел. Значит, если среди умнóго присутствуют деления, сочетания и различия выходящих за свои пределы <божественных родов>, а также общности тех среди них, которые относятся к одним и тем же рядам, то необходимо, чтобы впереди умнóго шло число, поскольку оно одновременно разделяет и соединяет все благодаря собственным умопостигаемым силам. Даже если все <божественные роды> неявно, умопостигаемо, непознаваемо и обособленно присутствуют <в умопостигаемом>, все рав-
IV,86 но их своеобразие <не>исчислимо, единично и нерасторжимо. Следовательно, число выступает в качестве посредствующего, словно бы связки между умопостигаемым и умны́м, поскольку среди умнóго оно оказывается тем, что открывает себя ввысь для восприятия умопостигаемых благ, и среди умопостигаемого тем, что относится к низшему чину вследствие присущих ему умны́х делений; оно подобно умопостигаемому тем, что сводит многое к единству, умнóму же тем, что производит на свет многое из единого. На этом высшем наблюдательном пункте * умны́х богов гипостазировались первые умны́е числа, эйдетические, всеобщие и начальствующие над всем рождением и творением; второе место занимают сверхкосмические числа, живородящие, водительствующие и измеряющие тех богов, которые располагаются в космосе; третье принадлежит вот этим небесным числам, начальствующим над вечными круговращениями неба и в качестве умны́х причин замыкающим все его круги; последними же оказываются подлунные числа, связующие и ограничивающие пределом бесконечность и непостоянство материи *при посредстве чисел, видов* ** и логосов, благодаря которым целые и части всех смертных <живых существ> обладают многообразием, соответствующим собственным для них числам[97]. Предшествующие и более совершенные роды богов <число> всегда связует нечетностью, а стоящие ниже и вторые действующие — четностью; например, среди умнóго оно производит на свет женское и порождающее в четности, а мужское и отеческое — в нечетности, среди сверхкосмического дает характеристику подобию и непоколебимости как нечетности, а неподобию и выходу за свои пределы в последующее — как нечетности<, и среди внутрикосмических живых существ небесные соответствуют не-
IV,87 четности, а земные — четности>. Потому-то афинский гость и предписывает в ходе жреческого служения посвящать небесным <богам> нечетные числа, а земным — четные ***. И в каждом из соответствующих

* Ср.: «Политик», 272e5.
** «Тимей», 53b5.
*** См.: «Законы», 717a6–b2.

родов водительствующее следует возводить к нечетности, а следующее за ним — к четности.

Итак, природа числа пронизывает все — от высшего до низшего, упорядочивая и связуя его при посредстве собственных видов. В самом деле, разве *совершенное число охватывало бы кругооборот** всего космоса, как у Платона говорят музы[98], разве числа повелевали бы нисхождением душ <в тела> и одни соответствовали бы *поре, наиболее благоприятной для деторождения*, а другие — *времени бесплодия***, разве они определяли бы собой их восхождения и одни отвечали бы за более короткие периоды перевоплощения, а другие — за более длинные, о чем говорит Сократ в «Федре», когда сообщает о том, что нашим душам свойственны периоды перевоплощения продолжительностью три тысячи и десять тысяч лет***, наконец, разве само время, единично охватывающее душевные меры, двигалось бы *от числа к числу*[4*], как утверждает Тимей, если бы всему перечисленному не предшествовало божественное число, дарующее всему изначальную причину, соответствующую устроению чисел?

Стало быть, в то время как все гипостазируется *благодаря числам и видам*[5*], числа обладают выходом за свои пределы начиная с высшего умно́го чина, а виды удостаиваются рождения в том чине, который содержит в себе умопостигаемые виды. В самом деле, первые виды располагаются в третьей триаде умопостигаемого, а первые числа — в первой триаде умно́го, ибо даже в их порождениях всякое число оказывается видом, но не всякий вид — числом. С другой стороны, если следует высказать истинное мнение с большей детальностью, то и числа идут впереди видов, так как они сверхсущностны, в то время как виды таковыми не являются. И именно в этом смысле каждый вид оказывается IV,88
числом, о чем говорили пифагорейцы. Действительно, сам Тимей, который принадлежал к числу пифагорейцев, высказывает предположение, что умопостигаемыми являются не только виды, но и числа, поскольку он утверждает, что <видов> *четыре*[6*]. Однако там<, в умопостигаемом,> число существует умопостигаемо и монадически (ибо живое-в-себе есть у́мопостигаемая монада, неявным образом содержащая в себе все число[99]), а в высшем чине умно́го число располагается в раздельности, так как оно словно бы разворачивает то, которое в качестве причины и единовидно присутствует в монаде. В самом деле, как я полагаю,

---

* «Государство», 546b3–4.
** Там же, 546a7–b3.
*** См.: «Федр», 249a4–5; 248e5–249a2.
4* «Тимей», 37d6.
5* Там же, 53b5.
6* Там же, 39e10.

отнюдь не все равно, говорить ли о множестве, располагающемся в причине, или о том, которое выходит за пределы причины, как и вести речь об объединенном или о разделенном <множестве>: первое предшествует числу, а второе есть само число. Таким образом, по мнению <Тимея>, числа умопостигаемы — наряду с видами и прежде видов, а согласно Пармениду, число следует за множеством. Действительно, Тимей называет числом видов однородное и неявное множество; однако, коль скоро первое число располагается среди богов, а виды участвуют в божественных генадах, он именует их первыми *четырьмя идеями* *. В самом деле, монада и триада в первом смысле этого слова также располагаются среди самих <умопостигаемых> богов, а во втором — среди умны́х; в первом случае они оказываются сверхсущностными, а во втором — эйдетическими. Итак, среди умопостигаемого множество оказывается единичным, а среди умно́го — разделенным; при этом там, где располагается раздельность, как было уже много раз сказано, находится и число. Поэтому, начиная с рассматриваемого чина, все роды богов рождаются уже как разделенные: отеческие и порождающие — в умопостигаемо-умно́м, демиургические и живородящие — в умно́м,
IV,89 связующие при посредстве подобия <и гипостазирующие через неподобие> — в сверхкосмическом, обособленные и отделенные — в независимом, и поднебесные и подлунные — во внутрикосмическом <устроении>. Короче говоря, все ряды сущих, начиная с данного чина, отличаются друг от друга.

Глава 30

Женственность божественного числа

Итак, то, какими собственными признаками обладает умопостигаемо-умно́е число и причиной каких богов оно оказывается, на основании изложенного ясно. Давайте теперь скажем о том, что число есть первое женственное. В самом деле, в нем впервые проявляет себя инаковость, отделяющая единое от сущего и *раздробляющая* ** первое на многие генады, а второе — на <многие> сущие [100]. Стало быть, какова же инаковость, которая оказывается для богов причиной такого их состояния?

Если бы мы назвали ее родом сущего, то, во-первых, <возникнет вопрос,> почему тогда она идет впереди сущего. Действительно, поскольку <эта инаковость> разделяет сущее и единое, она располагается

* «Тимей», 39e10.

** «Парменид», 144e4.

между ними и, будучи чем-то средним, призывает единое к порождению, а сущему предоставляет порождающую причину. Кроме того, если бы она предшествовала сущему, то разве она могла бы быть одним из его родов? Во-вторых, родом сущего является иное, которое всегда сущностно и никогда не располагается среди сверхсущностного. Что же касается данной инаковости, то она изначально сосуществует с самими генадами; потому-то она разделяет генады и создает их множество из единой <генады>. Стало быть, разве может сверхсущностная инаковость быть хоть в каком-нибудь отношении тождественной той, которая образует сущности? Далее, в-третьих, вышеназванное иное появляется среди <собственно->умнóго в демиургическом чине, а рассматриваемая IV,90 природа — в высшем, умопостигаемом, чине умнóго; инаковость, соответствующая иному, гипостазируется вместе с тождественностью, а данная сама по себе обладает ипостасью среди умопостигаемого, располагающегося в умнóм. Наконец, <в-четвертых,> Платон ниже вновь будет рассматривать инаковость; он будет утверждать, что она рождается вместе с тождественностью *. Разве мог бы один и тот же логический вывод делаться дважды, хотя подобное повторение больше никогда не встречается? В самом деле, даже в случае целого, которое он, казалось бы, исследует дважды **, умнóе <целое> оказывается отнюдь не тем же, что умопостигаемое, а, напротив, как уже было сказано, соответствующие целые отличаются друг от друга. Действительно, разве <Платон> смог бы указать нам на различные выходы божественного за свои пределы, если бы всегда делал одни и те же логические выводы?

Стало быть, по всем перечисленным причинам мы будем отличать ту инаковость, которая порождает числа, от рода сущего. И если эта самая инаковость есть не природа иного, а сила, порождающая сущие предметы, то она будет соединять между собой единое и сущее. В самом деле, сила всегда обладает именно таким наличным бытием; действительно, благодаря <умопостигаемой> силе единое участвует в сущем, а сущее в едином. Значит, <умопостигаемая> сила была причиной вовсе не разделения, а общности и нерасторжимого соприкосновения и связи единого с сущим, а сущего с единым. Таким образом, необходимо, чтобы <рассматриваемая инаковость> занимала отнюдь не то же самое положение, что умопостигаемая сила или умнáя инаковость сущих, но чтобы, будучи средней между ними, она гипостазировалась бы аналогично умопостигаемой силе и порождала бы среди низших чинов умнóго

---

* См.: Там же, 146a9–147b8.
** См.: Там же, 142c7–d9; 144e8–145a4.

IV,91 удел иного; чем еще она могла бы быть, если не женским началом среди богов? Потому-то она и подражает умопостигаемой силе и способна к рождению многих генад и многих сущих. В самом деле, разве могла бы она отделить число от самого себя, а виды и силы — от числа, если бы не была женской причиной божественных выходов за свои пределы?

Итак, множество среди умопостигаемого существует как отеческое, а среди умнóго — как материнское, и потому в первом случае оно выступает как монадическое, а во втором — в виде числа. Значит, и среди последующих родов богов единство, естественно, происходит от богов мужчин, а различие — от женщин, и предел — от мужчин, а беспредельность — от женщин. Действительно, мужское начало аналогично пределу, а женское — беспредельности; при этом женское начало отличается от беспредельной силы постольку, поскольку сила объединена с отцом и располагается в нем *, а женское начало отделено от отеческой причины. В самом деле, силы соответствуют не только женскому полу, есть и такие, которые ему предшествуют; например, умопостигаемые силы имеются у мужчин и потому именно Тимей высказывает предположение, что сила демиурга есть причина возникновения вечных живых существ, поскольку говорит: «*А вы, подражая моей силе... творите и рождайте живых существ*» **. Стало быть, сила предшествует мужскому и женскому началам, располагается в них и одновременно следует за ними обоими. Действительно, она пронизывает все сущие, а сущее причастно силе, о чем и говорит элейский гость ***. Ведь сила повсеместна, однако женское начало по преимуществу участвует в ее своеобразии, а мужское — в единстве, выступающем как предел.

IV,92

Глава 31

Триадическое деление божественного числа

То, что первое число, появившееся от умопостигаемого, женственно, на основании сказанного вполне ясно. Осталось рассмотреть его триадическое деление, последовав в этом за Парменидом[101].

Итак, при отделении единого от сущего у нас сначала появляется следующая триада: единое, инаковость и сущее; они оказываются тремя монадами, поскольку инаковость — это не то же самое, что единое или сущее. Ведь последние присутствовали также среди умопостигаемого, а

* См.: «Халдейские оракулы», фр. 4.

** «Тимей», 41c5; d2.

*** См.: «Софист», 247e3–4.

инаковость впервые обретает свою явленность лишь в данном чине. Далее, коль скоро выше сила выступала как нечто соединяющее, а здесь <инаковость> оказывается тем, что разделяет крайние чины, появляются не только три монады, но и три диады: единое и инаковость, инаковость и сущее, а также единое и сущее; в самом деле, инаковость есть причина и такого деления, коль скоро она не сохраняет единства единого сущего в его чистоте. Стало быть, <данному чину соответствуют> три монады и три диады; кроме того, речь могла бы идти и о трех триадах, поскольку <соответствующее деление> мы могли бы начать с единого, сущего или инаковости. Следовательно, данная триада гипостазируется монадически, диадически и триадически, причем это происходит потому, что инаковость, первое женское начало, рождает в себе монады, диады и триады. Действительно, если мы положим в основу своего рассмотрения раздельность, то станем говорить о различающихся между собой монадах, а если начнем с соединения, то скажем о диадах и триадах, соответствующих единому, инаковости и сущему.

IV,93 И в этом проявляет себя первая божественность, поскольку она способна к порождению первых чисел: в качестве единого — единичных, в виде инаковости — порождающих, а как сущего — сущностных. Поскольку от этой умопостигаемой божественности происходит та, которая следует за ней, то, разумеется, необходимо, чтобы монада, диада и триада обладали порождающими силами. Соответствующие силы Парменид называет «единожды», *«дважды» и «трижды»* *. Действительно, каждое подобное состояние есть сила, которая оказывается причиной того, что вышеназванное гипостазируется или созидает либо по отдельности, либо вместе, ибо одни порождения в этом случае, разумеется, оказываются частными, а другие — общими. Итак, результатом действия <подобных сил> оказываются произведения нечетного числа на нечетное, четного на четное <и нечетного на четное>. Среди названного произведение нечетного на нечетное, как мы и говорили выше, сводит божественные выходы за свои пределы к единству, произведение четного на четное порождает целые и пронизывает все, вплоть до низшего, а произведение четного на нечетное оказывается смешанным, которое обладает своей ипостасью благодаря <четности и нечетности>. Именно по этой причине мы и будем полагать первое аналогичным пределу, второе — силе, а третье — сущему. И ты видишь, что в первом чине все (монада, диада и триада) существовало в качестве начальствующего, а в рассматриваемом — как последующее и располагающееся ниже. Там

* «Парменид», 143e1–7.

смешанное было триадой в одном смысле, а здесь произведение четного и нечетного <чисел оказывается ею> в другом. В самом деле, там первый и последний чины были нечетными, поскольку существовали так, как это свойственно умопостигаемому, здесь же преобладает четность и нечетен только высший, умопостигаемый, чин, поскольку средний чин данной триады аналогичен силе; там монада в качестве причины содер- IV,94 жала в себе все виды нечетных <чисел>, диада была всеми неявными видами четных, а триада — первым числом, здесь же нечетное оказывается составным, а четное двойственным: с одной стороны, несмешанным, а с другой — смешанным. Стало быть, здесь все существует как способное к порождению, а там — как отеческое и умопостигаемое. Высшая же монада отнюдь не выходит за пределы умопостигаемого — напротив, она неуклонно пребывает в его рамках.

Далее давайте рассмотрим число вообще, гипостазирующееся после этих <произведений нечетного и нечетного, четного и четного и нечетного и четного чисел,> и от них — в третьем выходе за свои пределы. Действительно, <Парменид> говорит, что при условии их существования *не будет пропущено ни одного числа* *. Стало быть, при их посредстве в третьей монаде рождается число вообще; кроме того, единое и сущее становятся многими, поскольку инаковость разделяет их. И каждая часть сущего участвует в едином, а всякая генада словно бы несется на какой-то части сущего; то и другое становится множественным, разделяется и *раздробляется* ** умны́м образом и бесконечно выходит за свои пределы. <Значит,> подобно тому как в случае умопостигаемого мы относили бесконечное множество на счет третьей триады, точно так же в этой триаде мы связываем с третьим ее чином *бесконечное число* ***. В самом деле, вообще <говоря>, бесконечное всегда является последним, поскольку оно уже достигает совершенства в выходе за свои пределы и объемлет все последующее, а само не выступает предметом участия ни для чего. Таким образом, в первой монаде располагаются силы, причем умопостигаемым образом, во второй — выходы за свои пределы и порождения, причем умопостигаемо-умны́м способом; в третьей же находится всесильное число, проявившее себя как целое,— его-то Парменид и назвал бесконечным. И вполне IV,95 очевидно, что данную бесконечность не следует понимать как количественную; действительно, в каком смысле будет бесконечным число, если бесконечность противоречит его природе? И разве части единого

---

* «Парменид», 144a2–3.
** Там же, 144e4.
*** Там же, 144a6.

и доли[102] сущего * будут равны <количественно>? Ведь к бесконечному понятие равенства неприменимо.

Подобные вопросы занимали и наших предшественников **. После того как нами было доказано, что в данном чине может быть выделена триада, давайте, подводя итог, скажем, что именно здесь появляется *единое многое* ***, поскольку тут единое выходит за свои пределы в виде множества генад и точно так же вместе с единым выходит за свои пределы сущее. В самом деле, три соответствующие монады оказываются умопостигаемыми всеохватностями всех божественных устроений, они гипостазируются в любых их выходах за пределы умопостигаемого, производят все эти выходы на свет в раздельности и одновременно соединяют их с умопостигаемыми причинами.

Глава 32

Число и живое-в-себе. Критика воззрений Плотина

Поскольку Плотин полагает, что число предшествует живому-в-себе и утверждает, что первое сущее производит из самого себя на свет число, которое располагается между единым сущим <и многими сущими, поскольку оно родилось от первого сущего>, будучи *основанием* и *местом*[4*] сущих, стоит вкратце коснуться и этого вопроса.

В самом деле, если бы он говорил, что живое-в-себе обладает умопостигаемым, неявным и словно бы заключенным в монаде числом, то его утверждение было бы правильным и соответствовало бы учению Платона. Однако коль скоро <он рассуждает> о таком числе, которое уже многими способами разделено и оказывается потомком инаковости, то ведь умопостигаемое множество вовсе не таково. Действительно, в IV,96
его пределах располагаются единое и сущее, а также единое сущее, и потому живое-в-себе *во всем совершенно*[5*]. В числе же единое отделено от сущего, а сущее от единого, и каждая из частей уже не есть умопостигаемое целое, каковыми являются части живого-в-себе, ибо последнее было *целым из целых*[6*] и в каждой его части единое сочеталось с сущим. Далее, живое-в-себе было *однородным*[7*], число же

* Ср.: Там же, 144c2–8.
** См.: *Плотин*. Эннеады, VI.6.2–3; 17–18.
*** «Парменид», 143a6–9.
4* *Плотин*. Эннеады, VI.6.9.38; 10.3.
5* «Тимей», 30d2.
6* Там же, 33a7.
7* Там же, 31b3.

появляется в виде двух рядов — я имею в виду монаду и диаду, а также нечетное и четное. Следовательно, разве станем мы располагать первое число в живом-в-себе? Даже если бы кто-нибудь и утверждал, что там присутствует какое-то число, то оно существует в нем в качестве причины и умопостигаемым образом, в то время как умнóе число разделено инаковостью. Кроме того, если бы он относил живое-в-себе к демиургическому чину, называя при этом <живым-в-себе> плерому видов и то умопостигаемое, которое связано с демиургическим умом, то оно именно в этом смысле и обладало бы умны́м числом, поскольку последнее располагалось бы в низшем чине умнóго; а если бы он утверждал, что умопостигаемое живое существо есть число, то среди <умопостигаемых> богов присутствовали бы раздельность и инаковость, хотя мы говорили о том, что они в своем высшем единстве стоят над всем. В самом деле, всякое членение и деление начинаются с умны́х богов, так как именно среди них появляется инаковость, вместе с единым и сущим упорядочивающая действительные предметы.

Далее, разве раздробленность генад или многообразие сущих соот-
IV,97 ветствуют умопостигаемому? Разве для первого живого-в-себе имеет какое-то значение все множество видов? Ведь в его пределах располагается тетрада <видов>, делящаяся на монаду и триаду, поскольку именно такое деление на виды соответствует третьему чину умопостигаемого. В самом деле, подобно тому как единое сущее есть монада, а вечность — монада и диада (так как определение «вечное» в ней относится к бытию), точно так же живое-в-себе оказывается монадой и триадой; коль скоро оно содержит в себе причину всякого числа, Тимей назвал его тетрадой, объемлющей четыре перводействующие причины *. Действительно, соответствующая тетрада есть исток любого видообразования. Однако монада, диада и триада в умопостигаемом существовали единичным образом, а в умнóм — в раздельности. Во всяком случае, инаковость, согласно нашему убеждению, порождает все в раздельности, как это ей и необходимо. В самом деле, первое, из гипостазирующегося всегда обладает собственной формой <благодаря предшествующему> [103]; стало быть, от единого появляются первые множества, однако они оказываются единичными, нерасторжимыми и неисчислимыми, поскольку подражают единому началу всего. Следовательно, Парменид вполне справедливо утверждает, что множество гипостазируется в низшем чине умопостигаемого, а число — в первом чине умнóго; он ставит одно из них в зависимость от другого и пред-

* См.: «Тимей», 39e7–40a2.

посылает единичное умопостигаемое множество умны́м числам в качестве их причины*. Тимей также утверждает, что живое-в-себе *однородно* **, разумеется, потому, что оно оказывается причиной всего как монада, а не как диада и не как божественная инаковость.

Глава 33 IV,98

Первая триада умопостигаемо-умны́х богов
в тексте «Парменида»

Впрочем, о том, что число есть первое среди умно́го, мы уже говорили во многих своих сочинениях. Парменид начинает его рассмотрение вот с каких слов:

«Парменид. *Подойди к вопросу еще и следующим образом.*

Аристотель. *Каким?*

Парменид. *Не утверждаем ли мы, что единое участвует в сущности, и потому является сущим?*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *И именно по этой причине единое сущее оказалось многим*» ***.

Заканчивает он рассуждение о первой монаде так:

«Парменид. *А три — нечетное число, два же — четное?*

Аристотель. *Как же иначе?*» [4*]

Рассмотрение второй триады заканчивается вот какими словами:

«Парменид. *Следовательно, будут существовать произведения четных и четных чисел, нечетных и нечетных, нечетных и четных и четных и нечетных*» [5*].

Завершение рассмотрения третьей монады и всей триады в целом вот каково:

«Парменид. *Следовательно, не только единое сущее есть многое, но и само единое, разделенное сущим, должно быть многим.*

Аристотель. *Именно так*» [6*].

Итак, здесь Платон описывает нам первую триаду умопостигаемо-умны́х богов; в первой своей монаде она объемлет первые силы чисел (я имею в виду нечетность и четность), и возникает эта монада от тех

---

* См.: «Парменид», 142d9–143a3; 143a4–144e7.

** «Тимей», 31b3.

*** «Парменид», 143a4–6.

4* Там же, 143d7–8.

5* Там же, 143e7–144a2.

6* Там же, 144e5–7

начал, которые в неявном виде присутствовали уже среди умопостигаемого: от монады, диады и триады; во второй монаде от тех же начал возникают вторые силы (ибо разделение видов четного происходит во второй черед и произведение нечетного числа на нечетное IV,99 стоит ниже первых нечетных чисел), а в третьей — частные причины божественных чисел, и потому здесь имеют место раздробленность, бесконечность и полная раздельность, а также появляются единичное и сущностное числа, которые оказываются теми или другими благодаря генаде и сущему соответственно, выделяются же вследствие инаковости. В самом деле, инаковость присутствует во всех трех монадах <данной триады>, однако, по преимуществу в третьей, она предстает в явном виде как множества чисел; здесь она порождает частных богов, а вместе с богами разделяет и сущее. Действительно, среди этих богов нет такого, который оказался бы безучастным, потому что <в данном чине> нет ни генады без сущего, ни сущности, лишенной божественности, а потому нет и сущего, обособленного от единого.

Коль скоро все рассмотренное присутствует в каждой монаде: в первой единичным и умопостигаемым образом, во второй — порождающим, так, как этого требует своеобразие инаковости, а в третьей — умным и сущностным, то, разумеется, вполне естественно, что <Парменид>, указывая нам на первую триаду, начинает свое рассмотрение с монады и в своем рассуждении доходит до триады; начало исследования второй он связывает с произведением четных и четных чисел, а завершает его произведением четных и нечетных, причем оба эти произведения соответствуют природе четности*; когда же он добавляет к этим двум триадам третью, то в основу рассуждения полагает сущее и через инаковость переходит к единому. В самом деле, доказав, что сущее участвует в числе, он на этом основании дает для нас определение единичного числа, воспользовавшись здесь тем способом мышления, который соответствует восхождению к данной монаде.

IV,100

Глава 34

Предикаты божественных чисел

Коль скоро есть необходимость рассмотреть такой собственный признак божественных чисел, как *непознаваемость*, а также то,

---

* Ср.: *Никомах.* Введение в арифметику, I.8,1–4; 9,1; *Ямвлих.* Введение к «Арифметике» Никомаха, p. 20.7–9 Pistelli.

что первый чин умопостигаемо-умнóго, даже при допущении такого их свойства, будет числом, наиболее важным среди всех, давайте, во-первых, обратим внимание на ту бесконечность, о которой говорит Парменид, ибо нет никакого сомнения в том, что он утверждает: число и умопостигаемое множество оказываются бесконечными * по той причине, что они непознаваемы и невоспринимаемы при их частном умозрительном рассмотрении. В самом деле, их *всесовершенство* ** и всесильность недоступны для восприятия частных <живых существ>; следовательно, они непознаваемы и потому, как говорят, неописуемы и необъяснимы [104]. Ведь даже среди низших предметов числу и множеству помимо познаваемости присуща также непознаваемость, и мы не в состоянии ни постигнуть выход любого числа за свои пределы, <ни дать истолкование какому бы то ни было множеству>, будучи поставлены в тупик их беспредельностью. Значит, умопостигаемым числам и множествам свойственна неведомость, выступающая в качестве причины для той силы, которая обусловливает невозмóжность их познания путем объяснения, так как среди низшего не могло бы существовать ничего неописуемого, если бы названному не была свойственна непознаваемость, обусловливающая непознаваемость низшего, которая оказывается подражанием высшей, обособленной непознаваемости.

Во-вторых, давайте скажем еще и о том, что единичные числа сами по себе также непознаваемы, поскольку они идут впереди сущих и оказываются в большей мере едиными, нежели виды, и порождающими для тех из них, которые мы называем умопостигаемыми. Такой вывод IV,101
подтверждает пример тех теургов, которые ближе всего к богам, ибо они используют числа, поскольку те в состоянии действовать в отсутствие всякой неизреченности; они совершают при их посредстве величайшие и самые таинственные деяния [105]. А прежде них об этом свидетельствует сама природа, неизреченно направляющая при посредстве чисел разные силы на различные предметы: солнечные — на одни, а лунные — на другие, и ведающая их творением согласно числам. Действительно, даже среди монадических чисел одно дело — это их виды, например триада, пентада, гептада, а другое — единство видов, ибо каждый из таких видов есть единое и множество. Стало быть, в своем высшем единстве вид непознаваем. Значит, если даже такое число до определенной степени причастно непознаваемой силе, то, разумеется, первое число тем более обладает данным своеобразием, поскольку оно единично обособлено от всего.

* Ср.: «Парменид», 144а6. ** «Тимей», 31b1.

20 Зак 3700

Далее, способность чисел возводить ввысь мы могли бы, пожалуй, понимать не только в том смысле, что они определяют собой периоды душевных воплощений, отмеряя собственными мерами наше неопределенное движение, доводя его до завершения благодаря этим мерам и приводя нас в соприкосновение со своими первыми причинами, но по преимуществу в том, что число несет в себе нечто, *влекущее к истине**, как говорит Сократ в «Государстве», когда описывает для нас путь для восхождения от чувственно воспринимаемого к умопостигаемой природе. Стало быть, если подобным своеобразием обладает даже низшее число, какая нужда специально говорить о первом? Не <связано ли подобное свойство с тем, что число> указывает на умопостигаемый свет, побуждает нас расположиться в умопостигаемом, а также в собственном чине сообщает нам о единовидной силе начал?
IV,102 И если мы говорим об этом правильно, то тем более будем удивляться Тимею, который, поставив во главе совершенства душ и всего космоса время, благодаря которому, как ожидается, этот космос будет в высшей мере подобен живому-в-себе, утверждает, что <это время движется> от числа к числу и при посредстве чисел отмеряет бытие всеобщих душ **; и, подобно тому как среди умнóго число стоит выше *небесного круга* ***, связуя его и делая единым, точно так же <в зримом космосе> время, будучи числом, отмеряет небесные периоды и содержит в себе самые первые причины совершенства круговращений <неба>[106]. И если Сократ в «Государстве», когда он рассказывает о музах и рассуждает о едином и целостном кругообороте Всего, говорит: «*Его охватывает совершенное число*»[4*], то разве по этой причине также не будет необходимости в том, чтобы божественное число оказывалось телесиургическим для всех <душ>, обеспечивало их воплощения и отмеряло все кругообороты, а также чтобы благодаря числу во всем появлялось то, что ведет несовершенное к совершенству, ибо число возносит души от явленного к незримому, сияет для всего космоса совершенством движения и разом определяет для всех существ меры и порядок их кругооборота?

И если не только совершенное число определяет собой кругооборот *божественного потомства*[5*], но вслед за ним существует другое число, как говорит сам Сократ, *владыка лучших и худших рождений*[6*], то числу вообще будет свойственно не только обеспечивать воплощения душ, но и порождать; при этом ясно, что числа

* «Государство», 527b9.
** Ср.: «Тимей», 37c6–d7.
*** «Федр», 247c1.
4* «Государство», 546b3–4.
5* Там же.
6* Там же, 546c7–d1.

в этом случае существуют как разделенные во вторых и третьих выходах за свои пределы, но вместе с тем и как соединенные в первом IV,103
числе. Стало быть, такое первое число также является порождающим, отмеряющим рождающееся и доводящим его до совершенства[107].

Глава 35

Вторая триада умопостигаемо-умных богов: единое многое, целое и части, ограниченное пределом

Вот какие логические выводы Парменид посвящает первому чину умопостигаемо-умных <богов>. Вслед за этим он указывает на тот чин, который занимает в умопостигаемо-умном среднее положение; чуть выше мы назвали его хранительным.

В применении к данному чину используются три имени: *единое и многое, целое и части*, а также *ограниченное пределом и беспредельное**. В самом деле, коль скоро ему соответствуют различия генад и сущих, появляющиеся в нем благодаря числу, единое и сущее, которые, как мы говорили, разделяет инаковость, становятся целыми, то же, в виде чего они разделяются, их частями. И целостность приводит в соприкосновение части, а те связуются собственной для них целостностью. <Стало быть,> одно <целое> оказывается результатом деления единого, а другое возникает при делении сущего. Действительно, там (я имею в виду в высшем чине <умопостигаемо->умных богов) располагалась генада, оказывающаяся причиной множества, обособленной от него и порождающей многое; здесь же эта генада сочетается с множеством, по каковой причине она и оказывается целым, ибо многие генады выступают в качестве частей.

Поскольку хранительный чин образует триаду и первая <его монада> есть умопостигаемое, вторая — умопостигаемо-умное, а третья — умное, то соответствующая первая монада гипостазируется как единое и многое, вторая — как целое и части, а третья — как ограниченное пределом и беспредельное. В самом деле, вторая триада начинается с того же, чем заканчивается первая. По этой причине при рассмотрении
той триады, которая предшествует рассматриваемой, Парменид делает IV,104
вывод о том, что единое есть многое**, а в данном случае лишь соотносит этот вывод с остальными; впрочем, выше он говорит о том,

* «Парменид», 145а2–3.

** См.: Там же, 144е5–7.

что единое порождает бесконечное <число частей> *, а здесь речь идет о том, что оно объемлет многое, целое же охватывает части, а ограниченное пределом — беспредельное. Таким образом, там генада обособлена от многого, а здесь она сочетается с множеством. Потому первое соответствующее сочетание порождает целое вместе с частями, ипостась же целого и частей производит на свет одновременно ограниченное пределом и беспредельное. Следовательно, единое, целое и ограниченное пределом следуют друг за другом, и то же самое касается противоположного ряда вещей — многого, частей и беспредельного. Соответствующее единое есть начало остального, целое связано с частями, имеет облик диады и выходит за свои пределы в сочетании с частями, а ограниченное пределом уже оказывается множеством, участвующем в пределе и в едином; оно выступает как триада. В самом деле, речь здесь идет не просто о пределе, или о монаде, и не просто о беспредельности, или о диаде, а о такой беспредельности, которая участвует в пределе, то есть о триаде в самом первом смысле этого слова. Далее, всякое ограниченное пределом есть целое, но отнюдь не любое целое будет ограничено пределом, так как бесконечное, идет ли речь о множестве или о величине, также оказывается целым. Кроме того, любое целое есть единое, но не каждое единое — это целое, ибо то единое, которое несопоставимо с множеством, не есть целое. Следовательно, единое потусторонне целому, а целое — ограниченному пределом. В том же самом смысле говорится и о бесконечных частях ограниченного пределом (ведь бесконечного самого по себе не существует и потому ясно, что речь здесь идет вовсе не о количественной бесконечности, а о той, которая связана с силой[108]), причем не все части оказываются бесконечными, поскольку некоторые из них получают свою характеристику в качестве предела. И, в свой черед, части есть
IV,105 многое, а многое необязательно будет частями. Значит, многое предшествует частям, а части идут впереди бесконечного.

Таким образом, многое аналогично единому, части — целому, а беспредельное — ограниченному пределом. И эти три хранительные монады образуют средний чин умопостигаемо-умно́го: первая оказывается генадой и словно бы хорегом устойчивой умопостигаемой общности для всех последующих устроений, другая — целостностью, приводящей к непрерывности выходы божественного за свои пределы и образующей единую связь всех его устроений, а третья — ограниченной пределом монадой, сияющей своей неразрывностью для возвращений последую-

* Ср.: «Парменид», 144e3—5.

щего к тому, что ему предшествует. Первая аналогична единому сущему, по каковой причине она является умопостигаемой, <вторая — умопостигаемому целому,> а третья — третьему чину <умопостигаемого>, которому соответствовали единое и диада, порождающая бесконечное множество.

<Глава 36>

Вторая триада умопостигаемо-умных богов в тексте «Парменида»

Такова хранительная триада, которую Парменид описывает нам вот как: «*Следовательно, единое есть, надо полагать, одновременно единое и многое, целое и части, ограниченное пределом и беспредельное по множеству*»[*][109]. Пусть никого не смущает тот вопрос, говорит ли Платон как о беспредельном по множеству о едином или о сущем, ибо таковым он именует и то и другое, поскольку они выходят за свои пределы и делятся. Действительно, любое множество восходит к умопостигаемой бесконечности, разделенное же, которое уже полностью завершило выход за свои пределы, беспредельно в собственном смысле слова.

Итак, коль скоро в данной триаде располагаются первые действующие причины всего умно́го и *все посеяно в ее лоне*[**], первый *храни-* IV,106
тель[***] содержит в себе эти причины в качестве множества, сам же по себе он оказывается умопостигаемой генадой и словно бы *цветом*[4*] триады; второй сам по себе охватывает эти причины во второй черед, сочетается с ними и вместе с ними обретает множественность; третий связует множество, обладающее всецелой раздельностью и охватывает его в самом себе. И каждый из них будет связующим: либо поскольку ограничивает пределом, либо потому, что создает целое, либо так как превращает в единство.

Далее, в ходе своего исследования Платон относил и будет относить доказательства к единому (ибо вся соответствующая теория посвящена именно ему); при этом очевидно, что сущее разделяется вместе с единым. В самом деле, выше[5*] было выдвинуто то общее положение, что начиная с данного чина всякая божественность выступает как предмет

---

[*] Там же, 145a2–3.
[**] «Халдейские оракулы», фр. 28.
[***] Там же, фр. 32.3.
[4*] Там же, фр. 1.1.
[5*] См.: Наст. соч., IV.33, 99.10–12.

сопричастности и что каждая часть сущего участвует в божественности. Таким образом, необходимо относить рассуждения не только к единому, но во второй черед связывать то же самое своеобразие, соответствующее различиям божественных устроений, с сущим (даже если Платон говорит прежде всего об одном лишь едином).

Потому мне остается лишь удивляться тем, кто полагает, будто все логические выводы второй гипотезы относятся к уму[110], и при этом не осознает, что Платон, оставив сущее в стороне, рассматривает само по себе единое, которое образует прогрессию[111], выходит за свои пределы и воспринимает различные собственные признаки. Однако разве мог бы тот, кто рассуждает об уме, не принимать во внимание сущее, хотя ум обладает ипостасью, силой и энергией именно как сущее? Действительно, единое потусторонне природе ума, сущее же дарует уму наличное бытие и сам ум является не чем иным, как сущим.

IV,107 Впрочем, подобное утверждение можно опровергнуть многими другими способами. Если существуют три хранительных бога, которых можно выделить так, как это было описано *, и умопостигаемый <бог> есть единое и многое, умопостигаемо-умной — целое и части, а умной — ограниченное пределом и беспредельное, то, разумеется, совершенно естественно то, что каждый из них именуется единым многим. В самом деле, каждый хранитель по своеобразию оказывается множеством, ибо первый объемлет множество частных хранителей в качестве многого, второй содержит их в себе как части, а третий — как бесконечное. Стало быть, если есть какие-либо частные боги, обладающие данным своеобразием, они изначально располагаются в этой триаде.

Далее, любой легко поймет и то, как данные определения согласуются с теми, которые приведены в «Федре». Действительно, хранительное единое тождественно х р е б т у н е б а, объемлющему все (так как и такой хребет есть единое, в своей единой простоте охватывающее весь небесный к р у г) **; целое есть то же самое, что небесная глубина и подобие его объема (ибо небесная глубина — это целое, простирающееся от небесного хребта до небесного свода); предел тождествен небесному своду. Это вполне очевидно, и любое другое определение может быть сведено к тем же самым умозрительным представлениям.

Итак, на основании сказанного необходимо сделать тот вывод, что хранителям по преимуществу и соответствует данная триада: единое, целое и предел. В самом деле, что еще в состоянии связывать множество так же, как сочетающееся с ним единое? Что еще будет удер-

* Ср.: «Парменид», 145a2–3.

** См.: «Федр», 247b7–c1.

живать части вместе так же, как целое? Разве не предел будет причиной связности для того, что уходит в бесконечность? Во всяком случае, IV,108
все перечисленное полагает границу в выходе за свои пределы для соответствующих предметов и возводит деление, которое подразумевает различия, к единой причине связности.

Глава 37

Совершенство как характеристика третьей триады умопостигаемо-умны́х богов. Деление третьей триады

Пусть по поводу хранительной триады у меня будет сказано именно это. Как говорят, *третью — Спасителю* *[112]; давайте и мы воспоем телесиургическое устроение богов, последовав в этом дальнейшему изложению Парменида.

Итак, поскольку низшим чином хранительной триады было <единое,> ограниченное пределом, телесиургической соответствует <единое, которое> обладает краями, ибо предел и есть край. Однако выше речь шла о едином, ограниченном пределом, а здесь — об обладающем краями, поскольку оно оказывается определи́вающим[113] многое в силу сопричастности. Кроме того, сам предел <в предшествующей триаде> есть единое, причем то, которое связует беспредельное, здесь же <единое,> обладающее краями, будет также иметь середину и начало и потому окажется совершенным. Стало быть, и здесь совершенство образуется из частей, ибо все части в совокупности и создают совершенное. Далее, поскольку подобное единое имеет середину и края, оно будет обладать фигурой — округлой, смешанной или прямолинейной, ибо все таковое испытывает нужду в середине и краях, и притом последние сочетаются с простотой, а первая — со сплоченностью **.

Таким образом, у нас вновь появляются три собственных признака, и первый — это тот, который мы называли обладанием краями, второй выступает в качестве совершенства, а третий — в виде фигуры. Есть IV,109
также три телесиурга, вождя всего, и первый оказывается умопостигаемым, второй — умопостигаемо-умны́м, а третий — умны́м. Стало быть, об умопостигаемом телесиурге говорится, что он обладает краями,

* «Филеб», 66d4; «Хармид», 167d9; «Государство», 583b2–3; «Письма», 340a3–4.

** См.: «Парменид», 145a4–b5.

поскольку располагается непосредственно под низшим чином хранительных <богов> и умопостигаемым образом объемлет в собственных пределах все умны́е устроения; умопостигаемо-умно́й определяется как совершенство, так как он содержит в себе начала, середины и концы сущих и образует словно бы промежуточную связку всей телесиургической триады; умно́му же соответствуют три фигуры, ибо он оказывается причиной предела и божественного совершенства, а также полагает границы неограниченному и дарует умно́е совершенство несовершенному. Данная триада появляется на свет благодаря хранительной (так как в низшем чине той располагается причина для <единого,> обладающего краями), а также и при посредстве самой себя, поскольку <единое,> обладающее краями, сделавшись целым, в качестве предела гипостазирует совершенное, а последнее, когда оно включает в себя начала, середины и концы, предстает в виде фигуры. Именно так возникает телесиургическая триада, пронизывающая все от высшего до низшего и доводящая до совершенства как всеобщие, так и частные причины[114].

Глава 38

Единство умопостигаемо-умны́х триад в «Пармениде»

Ты видишь, что в каждой триаде ее высший чин соприкасается с последним чином той, которая располагается выше. В самом деле, единое многое располагалось в низшем чине соединяющей и непознаваемой IV,110 триады, и оно же оказывается высшим чином хранительной; последним чином той было ограниченное пределом, и оно же располагается в первом чине телесиургической, поскольку обладание краями подразумевает наличие пределов. Вот в каком смысле все данное среднее устроение пронизано внутренними взаимосвязями, объединено и потому оказывается подлинной связкой всех устроений, ибо оно само создает удивительную внутреннюю общность и потому приводит в соприкосновение умно́е с умопостигаемым и соединяет их в единое и неделимое единство; в его высшем чине располагается непознаваемая умопостигаемая триада, в среднем — та, которая связует выходы за свои пределы, а в низшем — производящая на свет возвращающее водительство, при посредстве которого она непосредственно и обеспечивает возвращение умны́х богов к умопостигаемым. В самом деле, по какой причине ум созерцает себя, тяготеет к себе и словно бы оборачивает вокруг себя собственные энергии? Разве он совершенен и полон умны́х благ не потому, что первым принимает участие в вождях совершенства и ги-

постазируется благодаря им, поскольку обладает совершенными сущностью и мышлением? Разве Платон *, да и другие теологи **, говорят об уме как о *сфере* не потому, что он первым участвует в фигуре и в согласии с ней принимает умнýю форму?

Итак, любые возвращение, совершенство и умнáя фигура появляются у умны́х богов благодаря телесиургической триаде. Действительно, умопостигаемый вождь совершенства делает совершенным все и в низших, и в высших чинах, а также в наличном бытии, умопостигаемо-умной определяет выходы всех <богов> за свои пределы, в котором они проходят свой путь от высших чинов к низшим, наконец,, умной в собственном совершенстве объемлет возвращения всех богов и при IV,111
посредстве фигур ограничивает пределом и доводит до завершения их бесконечный выход за свои пределы.

Глава 39

Умопостигаемо-умны́е боги
в «Пармениде» и в «Халдейских оракулах»

После того как мы произвели данное деление, мы уже в состоянии рассмотреть многие положения, встречающиеся у других теологов, и понять их причины.

Почему в непознаваемой триаде первая монада соотносится с первым космосом, вторая — со средней ширью, а третье — с низшим? *** Потому что первая единовидна, вторая возникает в соответствии с инаковостью, а третья — как бесконечное число сущих.

Почему из трех хранительных богов один оказывается огненным, другой — эфирным, а третий — земным? 4* Потому что один гипостазируется как единое, он связует единый космос, другой — как целое, он выделяет эфирное, а третий — как ограниченное пределом, он властвует над материальной бесконечностью.

Далее, почему телетархи делятся так же, как хранители? 5* Потому что первый, *обладающий краями* 6*, управляет *крылом огня* 7*, сред-

* См.: «Тимей», 33b4.

** См.: «Орфика», фр. 71a–b; *Парменид*, фр. 28b.8.43; *Эмпедокл*, фр. 31b17–19 и далее.

*** См.: «Халдейские оракулы», p. 39–41 Kroll.

4* См.: Там же, p. 31; 41–42.

5* См.: Там же, p. 31; 42–43.

6* «Парменид», 145a4–5.

7* «Халдейские оракулы», фр. 85.

ний, заключающий в себе начало, середину и конец*, доводит до совершенства эфир, который также тройствен, а третий, объемлющий круглую, смешанную и прямолинейную фигуры** в их едином единстве, доводит до совершенства *лишенную фигуры**** и *бесформенную*[4*] материю: благодаря круглой фигуре он оформляет круг неподвижных звезд и первую материю, при посредстве смешанной — блуждающие звезды и вторую материю (ибо им соответствует спираль), а
IV,112 при помощи прямой — подлунную <сферу> и последнюю материю (ибо здесь движение происходит по прямой)[115]. Таким образом, первая триада оказывается единовидной причиной разделения на космосы, вторая подразумевает бо́льшую явственность раздельности и выхода за свои пределы, которому соответствуют части, но при этом пока еще не подразумевает того, что множество космосов оказывается очевидным для нас, а третья уже представляет в очевидной для нас форме семь космосов[116] и монаду, сочетающуюся с двумя триадами.

Вот какова боговдохновенная мысль Платона; на основании сказанного мы сможем обнаружить также причины тех выводов, которые будут сделаны ниже. В самом деле, например, удивительным представляется еще и то, что более всего характеризующим каждую триаду оказывается средний чин; скажем, в случае непознаваемой триады такова инаковость, располагающаяся между единым и сущим, в хранительной — целое, находящееся между единым и ограниченным пределом, а в телесиургической — совершенное, пребывающее *между обладающим краями и участвующим в фигуре*[5*]. Действительно, инаковость есть само женское начало и способность богов к порождению, целое — это вид связности, при котором соединяются многие части, а совершенное — то благо, которое связано с совершенством, подразумевающим обладание началом, серединой и концом, приводящим конец в соприкосновение с началом в согласии с собственным признаком возвращения и не оказывающимся никаким иным, кроме телетархического. Причиной того, что своеобразие данных богов всегда соответствует средним, центральным, чинам, оказывается то, что все соответствующее устроение, обладающее ипостасью и умны́х, и умопостигаемых богов, рассматривается как среднее. В самом деле, умопостигаемые боги определяются прежде всего в наличном бытии и в высших чинах, и потому
IV,113 именуются отцами и единичными богами (ибо единое и отец здесь тождественны), умны́е — в низших, вследствие чего все они считаются

* См.: «Парменид», 145а5–6.
** См.: Там же, 145b4–5.
*** «Федр», 247с6.
4* «Тимей», 51а7.
5* «Парменид», 144а4–5; b3.

умами и умны́ми, а умопостигаемо-умны́е, которые занимают промежуточное положение, появляются прежде всего в средних чинах триад.

Далее, пусть по поводу всех этих триад будет сказано также и то, что каждая из них в своем низшем чине словно бы уходит в бесконечность; действительно, последнему чину первой триады соответствует число, низшему чину второй — *бесконечное по множеству* *, а третьему чину третьей — прямолинейная фигура, которая также участвует в природе беспредельности. Причиной этого оказывается то, что каждая триада в своем низшем чине соответствует материальным космосам и содержит в себе в качестве единой причины бесконечность рождающегося в них.

В дополнение к сказанному давайте обратим внимание и на порядок следования данных триад в соответствии с теми определениями, которые им даются. Действительно, первой соответствует число, то есть предел, второй — ограниченное пределом и беспредельное, а третьей — круглая, смешанная и прямолинейная фигура. Ясно, что первая триада оказывается монадической, вторая — диадической, а третья триадической; кроме того, первая триада гипостазируется аналогично единому сущему, вторая — умопостигаемому целому, а третья — всесовершенному целому. О том же, что соответствующие предметы появляются в описанном порядке, речь шла выше **.

Давайте, подводя итог, скажем, что каждая умопостигаемо-умна́я триада в высшем чине соприкасается с умопостигаемым, в среднем выказывает собственную силу, а в низшем охватывает беспредельность последующего. И пусть таков у нас будет итог учения об умопостигаемо-умны́х богах.



* «Парменид», 144а6.
** См.: Наст. соч., III.27, 93.1–96.20.

Книга V

УМНЫ́Е БОГИ

Содержание книги V

V,1,5 1. Как умны́е чины появились от умопостигаемо-умны́х богов и в согласии с какими собственными признаками они гипостазировались.

2. Каково деление умны́х богов и каков их выход за свои пределы в этом чине в виде гебдомады.

3. Каковы, согласно Платону, три умны́х отца, три чистые монады и седьмая божественность, сочетающаяся с этими двумя триадами.

4. На основании каких положений Платона можно было бы сделать вывод относительно выхода за свои пределы умны́х богов в виде семи гебдомад.

5. Кто такой, согласно теологии, изложенной в «Кратиле», величайший Крон, в каком смысле он является умопостигаемым и в каком — умны́м; детальное обсуждение догматов, относящихся к единству ума и умопостигаемого и их различию.

6. Что такое царство Крона и что о нем сообщает Платон в «Политике»; причиной каких свойств космоса, внутрикосмических богов и частных душ оно является.

V,2 7. Какова Кронова жизнь душ и о каких идиомах ее кругооборота поведал элейский гость.

8. Почему говорится о том, что души питаются умопостигаемым, и каково отличие их пищи, происходящей из разных его чинов.

9. Какие чины всего создал величайший Крон; детальное рассмотрение того, что такое Кронов закон, о котором сообщается в «Горгии».

10. Почему теологи называют данного бога собственно-неувядающим и как Платон сообщил об этом его своеобразии.

11. Кто такая живородящая богиня, почему она соединяет царства Крона и Зевса и какие чины, сопряженные с обоими этими царствами, она включает в себя.

12. Кто такой третий умной отец, как он происходит от предшествующих ему причин; также о том, что он есть демиург всего.

13. Аподиктическое рассмотрение того, что всеобщий демиург всего есть третий умной отец.

14. Возражение тем, кто утверждает, будто у Платона речь идет о трех демиургах; также многими способами доказывается, что демиургическая монада, предшествующая триаде, располагается в третьем чине умны́х <богов>.

15. О том, что Тимей, назвав демиурга умом, правильнее всего передал его своеобразие; о том, что данное определение соответствует именно третьему умно́му отцу.

16. Каким другим способом следует также отыскивать своеобразие демиурга и почему в «Тимее» говорится, что тот же самый бог есть творец и отец; детальное рассмотрение того, где, согласно Платону, располагается отеческое, где отеческое и одновременно творческое, где творческое и отеческое, где одно лишь творческое и чем вообще от- V,3
личаются друг от друга творец и отец.

17. Каким образом можно было бы вслед за «Тимеем» третьим способом очистить свои воззрения на третью демиургическую монаду.

18. Теологическое истолкование <первой> речи демиурга, в котором детально разбираются наши умозрительные представления о демиургической энергии.

19. Каковы вторые логосы демиурга, сообщаемые частным душам, чем они отличается от первых и почему ими определены все меры жизни душ.

20. Суммарное изложение всех представлений о демиурге, изложенных в «Тимее».

21. Доказательство того, что Платон относит демиургию на счет Зевса, основанное на том, что было сказано в «Критии».

22. Исследование демиургии Зевса, опирающееся на изложенное в «Кратиле»; также доказывается соответствие теологии, основанной на именах, той, которая посвящена положению демиурга в «Тимее».

23. Рассмотрение демиургии Зевса в связи с определениями, приведенными в «Филебе»; здесь же сообщается о том, что такое царственная душа и что такое царственный ум.

24. Аподиктическое рассмотрение того, что в «Протагоре» было сказано относительно политического искусства, принадлежащего тому же самому богу.

25. Рассмотрение, основанное на определениях, приведенных в «Политике» и посвященных двум кругооборотам; также доказывается, что, согласно Платону, Зевс есть демиург и отец всего.

26. Доказательства тех же самых положений, основанные на сказанном в «Законах» по поводу аналогии как суждения Зевса.

V,4 27. Почему в живом-в-себе в качестве причины содержится Зевс, а в Зевсе — живое-в-себе<, но в смысле сопричастности>[1].

28. Почему Тимей приписал демиургу свойства непознаваемости и неизреченности.

29. Почему умопостигаемое живое существо <Платон> считает должным именовать и познавать, а демиургу в этом отказывает как непознаваемому и неизреченному.

30. Теология, посвященная в «Тимее» кратеру, которая учит тому, каковы смешиваемые в этом кратере роды; почему он оказывается причиной для сущности душ.

31. О том, что кратер в «Тимее» есть исток; доказательство этого, основанное на суждениях Платона по поводу начала и истока душ.

32. О том, как на основании того, что было сказано в «Тимее» можно было бы постигнуть три живородящих истока душ, добродетелей и природ, сочетающихся с демиургом.

33. Аподиктическое рассмотрение того, что, согласно Платону, чистые боги существуют; о том, каково собственное свойство их сущности.

34. Вполне очевидные аподиктические суждения, согласно Платону, относящиеся к ипостаси чистых богов.

35. Детальное рассмотрение того, как, согласно Платону, следует именовать чистых богов; о том, каковы их единство, раздельность и своеобразие.

36. Какие отправные точки для исследования седьмой монады умнóго можно было бы получить на основании того, что сказано Платоном мистически и загадочно.

37. Как в «Пармениде» сообщается о высшем чине умны́х богов.

V,5 38. Как и при посредстве каких символов Парменид дает истолкование среднему устроению, соответствующему умнóй шири.

39. Как и на основании каких собственных признаков Парменид определяет третий чин умнóго.

40. Общее рассмотрение умнóй гебдомады, основанное на логических выводах «Парменида».

Глава 1 V,6,5

Первая часть
Общее рассмотрение умных богов

Возникновение умных богов и их собственные признаки

Теперь давайте рассмотрим третье устроение богов, называемое умны́м[2], непосредственно примыкающее к тем, которые ему предшествуют[3], и оказывающееся завершающим во всеобщих выходах божественного за свои пределы, возвращающим их к началу и замыкающим единый круг первых действующих и всесовершенных устроений[4]; давайте обратим наш собственный ум на ум безучастный и божественный[5] и, следуя в этом учению Платона, выделим присутствующие в нем чины и воплощения его сущности.

Итак, умна́я ипостась богов зависит от предшествующих причин и благодаря им наполняется всеобщей благостью и самодостаточностью; прежде всего она обращает получаемое от них водительство на все последующее и возводит к самой себе все частные выходы богов за свои пределы. И умно́й она называется, разумеется, потому, что порождает неделимый на части божественный ум; наполняется же она из умопостигаемого вовсе не потому, что то сочетается с умом, и не V,7
потому, что лишь воображается[6], будто то отделено от ума, но потому, что умопостигаемое обосновывает в себе единичным и таинственным образом все множества и явленности богов и их наличное бытие, умно́е же получает в удел всеобщий ум, разнообразие сущего и многообразие божественных устроений и словно бы приводит низший чин всего выхода за свои пределы в соприкосновение с единым умопостигаемым началом. В самом деле, умно́е уже завершило свое возвращение к умопостигаемому, и отчасти оно объединено и в устойчивости покоится над разделенными богами, а отчасти множественно и в своем возвращении соприкасается с первыми действующими причинами.

Умны́е боги появляются на свет от всех предшествующих: от единого, которое идет впереди умопостигаемых <богов>, они воспринимают единства, от умопостигаемых — сущности, от умопостигаемо-умны́х — всесовершенные, хранительные и порождающие божественное жизни, а от себя самих они получают умно́е своеобразие; они возвращают к себе все разделенные устроения, а себя располагают среди умопостигаемого; будучи знаниями, целыми во всем, чистыми и непознаваемыми, кипящими жизнями[7] и в дополнение еще и всесовершенными сущностями, благодаря собственному бытию они производят на

свет все последующее, при этом никак не оскудевая в их выходе за свои пределы и не принимая при их рождении какой-либо добавки,— напротив, будучи отцами, причинами и вождями всего благодаря собственным неистощимым и беспредельным силам, они отнюдь не разделяются вместе с порождаемым и в выходе за свои пределы не ока-
V,8 зываются внеположными самим себе, но в своем единстве управляют всеми множествами и устроениями и замыкают их круг подле умопостигаемого и неявного блага.

Стало быть, если бы я повел речь об умнóй жизни, то вовсе не следовало бы считать, что она тождественна той, которую мы рассматривали чуть выше * (ибо последняя безучастна, а данная служит предметом сопричастности, и та порождает, а эта живородит[8]; не может остаться незамеченным и то, что соответствующие свойства отнюдь не обособлены друг от друга, поскольку живородящая причина, разумеется, одновременно оказывается порождающей, а та будет живородящей отнюдь не всегда, ибо она, например, дарует фигуру тому, что ее лишено, границу неограниченному и совершенство несовершенному); если бы я дал соответствующее наименование умопостигаемой причине среди умнóго, то и ее нужно было бы понимать отнюдь не так же, как обсуждавшуюся нами ранее ** (ведь то умопостигаемое безучастно, само по себе существует прежде умнóго и обособлено от всего, а также именуется умопостигаемым вовсе не как плерома ума, но как его предшествующая причина, предмет стремлений для него и нечто вожделенное,— то, что, будучи однородным, несопоставимо с ним; что же касается умопостигаемого, о котором мы ведем речь сейчас, то оно выступает предметом сопричастности, сочетается с умом, является многовидовым и разделяется в самом себе на причины всех сущих); и если бы мы здесь использовали имена «отцы» и «демиургические боги», то лишь с оговоркой, что данное отеческое и демиургическое начала отличаются от наличного бытия умопостигаемых отцов[9]. Действительно, последние порождали всеобщие сущности, а рассматриваемые оказываются причиной частных *потоков* *** и раздельного видообразования; те заключали в
V,9 себе силы, несущие божественные выходы за свои пределы, а эти отделяют самих себя от порождающих причин и соприкасаются с ними не в единстве, а в общности, занимающей второе место после единства. Ведь воспеваемые в мифах бракосочетания и единодушное супружество божественного[10] относятся к умны́м богам: именно *при соитии* деми-

* См.: Наст. соч., IV.1, 7.14–9.9.
** См.: Там же, III.28, 100.4–22.
*** «Халдейские оракулы», фр. 65.2.

ургических *потоков* * с живородящими появляется весь род сверхкосмических богов, как и тех, которые повелевают космосом.

Глава 2

Гебдомада и семь гебдомад умных богов

Впрочем, об этом мы поговорим позднее **. Сейчас же, коль скоро мы уже в общих чертах рассмотрели своеобразие умны́х богов, остается построить соответствующую теорию, посвященную их разделению. Действительно, умно́е устроение отнюдь не будет единым и неделимым, а, напротив, будет включать в себя весьма разнообразные выходы высших родов за свои пределы.

Итак, здесь будут располагаться три отца, которые разделили между собой всю умну́ю сущность: первый соответствует умопостигаемому, второй — жизни, а третий — уму; поскольку они подражают умопостигаемым отцам, поделившим умопостигаемую ширь натрое, они будут обладать вот какими различиями: первый будет выходить за свои пределы аналогично первому отцу, он является умопостигаемым; второй — аналогично второму, он связывает с собой всю умну́ю жизнь; третий — аналогично третьему, он оказывается последним во всем умно́м устроении, точно так же, как <третий умопостигаемый отец> — в умопостигаемом.

Поскольку этих отцов три и один пребывает в самом себе, другой выходит за свои пределы и животворит все, а третий сверкает [11] V,10
творениями демиургии, с ними, разумеется, должны соединяться три других бога, из которых один будет сопутствующей причиной устойчивой чистоты для первого <отца>, второй — во всем чистого выхода за свои пределы для второго, а третий — обособленной демиургии для третьего. В самом деле, среди предшествующих богов чистые божественности располагались в виде причины *** и не нуждались в собственной общности вследствие нерасторжимого единства и тождественности, которая соединяет их силы; среди умны́х же, которым свойственна раздельность, наиболее полная во всех всеобщих устроениях, а также существенная связь с последующим и общность с тем, что оказывается в большей мере частным, нежели всеобщее, разумеется, имеется нужда в чистой божественности, или в силе, которая по отношению к отеческой

* Там же, фр. 66.

** См.: Наст. соч., VI.

*** См.: Там же, IV.22, 67.17–68.2.

причине будет тем же, что и тождественность, поскольку возглавит непреклонную ипостась; она выделяет себя вместе с отцами, и потому каждый из чистых богов сопрягается с собственным для него отцом.

Стало быть, у нас имеются две триады: умны́х отцов и чистых богов. А в качестве третьего, в дополнение к ним, будет гипостазироваться триадическая монада, оказывающаяся наряду с названными триадами причиной раздельности умны́х богов. В самом деле, отцы есть хореги всякой сущности, а неумолимые[12] боги — тождественности, и, разумеется, подобает, чтобы существовала причина такого деления, од-
V,11 новременно единая и тройственная[13], которая отделяет умны́х богов от стоящих выше их, друг от друга и от располагающихся ниже. Действительно, разве могли бы они возглавлять другое устроение, если бы сами не были отделены от предшествующих? Разве было бы их множество и разве отстояли бы они в своих царствах друг от друга, если бы никак не различались? И разве располагались бы они выше частных <богов>, если бы не были отделены от них?

Итак, причиной раздельности оказывается единая и тройственная монада, а однородными триадами — отеческая и чистая. И са́мое парадоксальное — это то, что разделяющая причина оказывается в первую очередь монадической, а отеческая и чистая, скорее, триадическими. Действительно, первая будет сопутствующей причиной раздельности всего остального, в то время как вторые — причиной ее собственной общности и единства. Следовательно, то и другое среди названного разделяется как триадическое, но первое оказывается монадическим, поскольку объединяется благодаря второму. В самом деле, все умны́е чины пронизывают друг друга и располагаются друг в друге в некой удивительной общности, поскольку подражают умопостигаемому единству в своем присутствии друг в друге и в смешении друг с другом. И тамошний Сфайрос * есть умно́е устроение[14], действующее в самом себе и вокруг самого себя и выходящее к самому себе так, как это свойственно гебдомаде, будучи монадой и всесовершенной гебдомадой, а также, если позволено так выразиться, изображением умопостигаемой монады, в выходе за свои пределы и в раздельности в явном виде представляющим ее тайное единство.

Таким образом, пусть первый выход за свои пределы умны́х богов, разделенный в виде гебдомады, будет восславлен нами так, как это положено; вслед за ними пусть мыслятся семь гебдомад, соотносящих
V,12 монады данной гебдомады даже с низшим. В самом деле, каждая такая

* Ср.: *Эмпедокл*, фр. 31b27.4 Diels—Kranz.

монада возглавляет умну́ю гебдомаду, сопряженную с ней, и распространяет ее начиная с высшего, с вершины Олимпа, вплоть до последних, земных, устроений. Я имею в виду следующее: первая, отеческая, монада гипостазирует семь подобных ей монад, вторая — в свой черед семь животворящих, третья — семь демиургических, каждая из чистых — их число, равное отеческому, и в свой черед семь производит на свет монада раздельности. Действительно, все эти причины совершают выход за свои пределы в совокупности; и, подобно тому как первая триада отцов сосуществует с чистой триадой и с разделяющей монадой, вторые триады соотносятся с семью чистыми триадами, занимающими равное с ними положение, и с разделяющими монадами[15].

На каком основании мы делаем вывод о таком числе умны́х богов? Из сказанного выше ясно, что первая гебдомада, окзывающаяся причиной последующих и занимающая по отношению к ним положение монады, которую чуть выше мы назвали умны́м Сфайросом, гипостазировалась в согласии с умопостигаемой ширью, поскольку она подражает ее отеческому качеству при посредстве отеческой триады, вечности силы — при помощи чистой тождественности, а низшим множеством оказалась благодаря разделяющей все монаде. Гебдомады же, возникающие от этой, соответствуют умопостигаемо-умны́м родам, поскольку каждая монада в их высших чинах гипостазирует в свой черед монаду, сочетающуюся с выходящим за ее пределы множеством (ибо любой высший чин, как мы уже доказали *, единовиден), а в средних и третьих выходах за свои пределы она порождает две триады, ибо и V,13
их раздельность появилась среди промежуточного и низшего, что и было доказано в предшествующих рассуждениях. Стало быть, подобно тому как те<, умопостигаемо-умны́е,> монады превратили единичную умопостигаемую ширь в триадическое множество, точно так же умны́е монады призвали умопостигаемо-умны́е триады к умны́м гебдомадам <...> гипостазировали сочетающиеся с гебдомадами монады в согласии с высшими монадами триад, а два вида монад — в соответствии с их вторыми и третьими выходами за свои пределы. По этой причине всякая гебдомада содержит в себе первую, умопостигаемую, монаду и вторую, умопостигаемо-умну́ю, занимающую свое положение вслед за той и оказывающуюся триадической, а затем и третью, умну́ю, триаду, причем все перечисленное существует так, как это свойственно умно́му, поскольку получает свою характеристику в согласии со своеобразием гипостазирующей монады.

* См.: Наст. соч., III.4, 14.11–15.

Короче говоря, умные силы возникают в согласии с умопостигаемыми чинами и при этом гипостазируют семь соответствующих им гебдомад в соответствии с первыми умными. В самом деле, разумеется, необходимо, чтобы обособленные причины уподоблялись умопостигаемым богам, а сочетающиеся и всячески выходящие за свои пределы — умопостигаемо-умным, коль скоро именно они первыми разделили космосы на триады и распространили себя вплоть до низшего <из таких космосов>, при этом связуя и доводя все до совершенства, в то время как умопостигаемые <боги> однородно и таинственно объемлют причины всего. И если ты хочешь говорить об этом, то умопостигаемые <боги> производят все на свет однородно (ибо даже числа среди них
V,14 располагаются так, как это свойственно монадам), умопостигаемо-умные — триадически (поскольку монады в них разделены в виде числа и то, что среди высших богов было монадой, среди них оказывается числом), а умные — гебдомадно, так как они разворачивают триады, являющиеся умопостигаемыми и одновременно умными, в виде умных гебдомад, а соединенные силы высших богов раскрывают в умное разнообразие. Действительно, они разграничили их множество и разнообразие на основании чисел, ближайших к монаде. Ведь одно дело — это числа, относящиеся к частным божественным устроениям, и совсем другое — соответствующие всеобщим. И все данное умное число более всего раскрывает то, что ему предшествует, и оказывается разделенным во всем разнообразии выходов за свои пределы, но при этом не теряет родства с монадой. В самом деле, гебдомадное множество обладает существенным родством с природой монады, коль скоро оно отмеряется в согласии с ней[16] и гипостазируется прежде всего именно ею. Еще пифагорейцы, называя тот свет, который соответствует уму, гептадой[17], разумеется, соглашались с тем, что наличное бытие последней является умным и потому зависит от монады. Ведь единичность, зримым указанием на которую будет свет, присутствует во всех божественных числах благодаря монаде.

Глава 3

Умная гебдомада у Платона

Вот что следует принять во внимание в связи с делением рассматриваемых умных богов. Ближайшими задачами оказывается установление соответствия теории Платона данному чину и доказательство то-

го, что в его теории не был пропущен ни один из теологических догматов, относящихся к умно́му устроению[18].

Итак, поскольку то, что небесный чин, который, как мы выяснили[*], совершенно воспевается в «Кратиле»[**] и «Федре»[***], образует промежуточную связку умопостигаемых и одновременно умны́х богов, мы уже доказали, что же касается другого устроения богов, располагающегося непосредственно под небом, на которое Сократ указывает в V,15 «Федре», именуя его *поднебесным сводом*[4*], то мы установили[5*], что оно неотделимо от неба,— так вот, каково тогда будет устроение, уже отделившее себя от царства Урана, возглавившее умной чин богов и, в согласии с учением самого Платона, оказавшееся первым хорегом ума? Сократ в «Кратиле» <указывает в этой связи не на кого иного, как на> величайшего *Крона*; действительно, именно его он называет первым и *наичистейшим умом*[6*]. Значит, высшему чину божественного ума и, как утверждает сам <Платон>, его высшей чистоте, будет соответствовать данный бог, отделяющий себя от небесного устроения и царствующий над всеми умны́ми богами, поскольку именно он оказывается полнотой ума, притом ума чистого, а также умно́й ипостаси, располагающейся в высшем <умно́м> чине.

Потому-то <Крон> является отцом величайшего Зевса, а также просто отцом, ибо отец отца всего тем более будет иметь отеческое достоинство[19]. Итак, он есть первый ум, и также умом оказывается величайший Зевс, как говорит Сократ в «Филебе», обладающий *царственной душой и царственным умом*[7*]; они окажутся двумя умами и умны́ми отцами, и второй станет умны́м, а первый — умопостигаемым среди умно́го. В самом деле, *Кроновы оковы*[8*], о которых сам <Платон> упоминает в «Кратиле», даруют единство мышлению Зевса об умопостигаемом, связанном с его отцом, и наполняют Зевсов ум всесовершенным мышлением Кронова. И это, как я полагаю, ясно также на основании аналогии, которая прослеживается в отношении душ и Плутона[9*]. В самом деле, последний связывает души с самим собой и наполняет их мудростью и мышлением, и точно так же Крон, будучи V,16 предметом стремления для Зевса и вожделенным для него, связует *нерушимыми скрепами*[10*] его в себе. Именно это доказывает — и в шутку, и всерьез — Сократ в «Кратиле».

---

* См.: Наст. соч., IV.5; 22.
** См.: «Кратил», 396c1.
*** См.: «Федр», 246e4–248a1.
4* Там же, 247b1.
5* См.: Наст. соч., IV.7.
6* «Кратил», 396b4–7.
7* «Филеб», 30d1–2.
8* «Кратил», 404a5–6.
9* См.: Там же, 403d7–404a7.
10* «Тимей», 43a2.

Далее, Крон оказывается предметом стремления для Зевса и умопостигаемым, сам же величайший Зевс — божественным и демиургическим умом. Стало быть, необходимо, чтобы имелась третья умнáя причина, порождающая жизнь. В самом деле, как говорит Сократ, Зевс является *причиной жизни* *, однако умны́м образом и во второй черед; мы же утверждаем, что прежде ума всегда располагается жизнь[20]. Итак, мы, очевидно, скажем, что такова царица Рея, мать Зевса, которая оказывается второй после Крона, его отца, и занимает среднее положение между ними, поскольку она будет живородящим космосом, в котором заложены причины всеобщей жизни. Стало быть, среди умно́го у нас появляются три отеческих чина, и один соответствует умопостигаемому, располагающемуся в умно́м, другой — божественной и умно́й жизни, а третий — умно́му уму. Действительно, богиню, соответствующую среднему чину, саму по себе мы воспеваем как мать демиурга всего; рассматривая же ее вместе с крайними чинами триады, мы именуем ее отеческой причиной, поскольку она располагается среди отцов и одно порождает вместе с Кроном, а другое — с Зевсом[21].

Помимо этого, Платон, следуя Орфею **, со всей определенностью именует неумолимую и чистую триаду умны́х богов Куретовой; например, в «Законах» афинский гость говорит о *вооруженных играх Куретов* *** и воспевает их ритмичное движение. В самом деле, Орфей
V,17 утверждает, что Зевса сопровождает стража из трех Куретов, а установления критян, да и вся эллинская теология, возводят чистую и незапятнанную жизнь и энергию именно к этому чину[22]. Действительно, слово «*отрок*» (τὸ κορόν) означает не что иное, как *чистоту и незапятнанность* 4*; потому, как мы говорили чуть выше, величайший Крон, по своей сущности объединенный с причиной незапятнанной чистоты, является чистым умом.

Стало быть, имеются три отеческих бога и три чистых; значит, осталось сказать о седьмой монаде.

Итак, если бы мы вспомнили мифологические мотивы оскопления Крона и Урана, о которых упоминает Платон 5*, при этом считая должным скрывать подобные действия под завесой молчания и рассматривать лишь связанную с ними таинственную истину и то, что они указывают на мистические умозрительные представления, по каковой причине юношам не следует о них слышать, тогда мы смогли бы на

* «Кратил», 396a7.
** См.: «Орфика», фр. 151.
*** «Законы», 796b5.
4* «Кратил», 396b6–7.
5* См.: «Государство», 377e6–378a6.

этом основании понять, что такое разделяющая божественность, которая совершает все умны́е деления и обособляет Кроновы роды от Урановых, а Зевсовы — от Кроновых, отграничивает все умно́е устроение от предшествующих и последующих, а также обособляет различные располагающиеся в нем причины друг от друга и второму всегда предоставляет от себя вторые меры царствования.

И пусть у меня никто не смутится, выслушав эти слова, и не будет возмущен ими; итак, почему Платон в своих мифах опускает рассказы об оскоплениях, оковах, так же как и прочие трагические украшения мифов? В самом деле, он полагает, что все подобные рассуждения вводят в соблазн многих неразумных, не понимающих их таинственного смысла, и лишь мудрым указывает на некие удивительные положения. V,18
Поэтому он и не прибегает к подобному способу сочинительства, но считает, что должен довериться древним, которые *были потомками богов* *[23], и исследовать их таинственное учение. Стало быть, подобно тому как, опровергая перед Евтифроном и слушателями «Государства» представления о Кроновых оковах **, в «Кратиле» он тем не менее соглашается с ними ***, полагая, что вокруг величайшего Крона и вокруг Плутона располагаются другие, последующие, боги, точно так же, как мне кажется, он призывает отвергать представления об оскоплениях и не допускать утверждений о том, что среди богов существуют беззаконные и непослушные дети, злоумыслившие против своих отцов, напротив, бороться против таких представлений и по возможности опровергать их; однако такой запрет касается лишь тех, кто ведает только зримое, взятое само по себе. С теми же, кто в состоянии проникнуть в суть мистической истины и отыскать скрытый смысл мифов, <Платон> соглашается и позволяет им именовать деления всего оскоплениями (покрывая их завесой тайны) или как-то иначе. В самом деле, оковы и оскопления есть символы общности и раздельности, и каждое из этих слов — словно бы отголосок одного и того же божественного способа изложения мифов. Таким образом, раз он использует в «Кратиле» слово *«оковы»* 4*, то, конечно, будет понимать оскопления как то, что делит умно́е. Стало быть, не следует удивляться нашим попыткам представить мнение Платона именно таким — напротив, необходимо иметь в виду то, в каком смысле его философия принимает подобные мифологемы, а в каком отвергает их и полагает для слушателей причиной величайших зол и безбожной жизни.

---

* «Тимей», 40d8.

** См. «Евтифрон», 5e5–6a5; «Государство», 377e6–378a6.

*** См.: «Кратил», 403d7–404a7.

4* Там же, 404a6.

V,19

<Глава 4>

Гебдомадный выход за свои пределы умны́х богов в учении Платона

Итак, вот каким образом можно было бы обнаружить семь умны́х богов, которых упоминает Платон. Как я полагаю, следует сделать логический вывод об их выходе за свои пределы в виде гебдомады также иконическим путем. Действительно, <демиург>, создавая душу Всего как изображение каждого из божественных чинов, подобно тому как вот этот чувственно воспринимаемый космос он сотворил как изображение умопостигаемого, сперва гипостазировал ее всеобщую сущность, затем распределил ее по числам, связал с гармониями и упорядочил при посредстве фигур (я имею в виду прямую и округлую) и в заключение разложил ее на единый круг и на семь кругов*. Откуда же появились соответствующие монада и гебдомада, если не от умны́х богов? В самом деле, фигура, число и подлинное сущее идут впереди этих богов; и, подобно тому как при создании души вслед за ипостасью душевной фигуры идет деление кругов в согласии с монадой и гебдомадой, точно так же среди самих богов вслед за умно́-умопостигаемой фигурой располагается умна́я ширь и сам Сфайрос богов**[24].

Следовательно, благодаря божественной умно́й гебдомаде, приходящей к самой себе, гипостазировалось множество, состоящее из семи гебдомад; потому именно демиург выделяет круги в душе*** так, что и он сам, и все умно́е устроение порождает от каждой монады умну́ю гебдомаду. И я говорю и настаиваю сейчас вовсе не на том, что семь кругов обладают наличным бытием, подобным семи богам, появившимся на свет от демиурга, а на том, что, разделяя душу по кругам, <демиург>
V,20 привносит в такие душевные деления свыше, от умны́х богов, число — я имею в виду монадическое и гебдомадное. Действительно, монада соответствует кругу тождественного, а деление — кругу иного; как будет показано чуть ниже4*, *тождественное и иное*5* соответствуют демиургическому чину. Кроме того, вслед за выделением кругов <Платон> сообщает о символах уподобляющих и свободных богов и при их посредстве вверяет душу этим чинам последних[25]. Таким образом, если *фигура*6* предшествует умны́м богам, а *подобие и неподобие*7* сле-

* См.: «Тимей», 34b10–37c5.

** Ср.: *Эмпедокл*, фр. 31b27.4 Diels—Kranz.

*** См.: «Тимей», 36d1–7.

4* См.: Наст. соч., V.39.

5* «Парменид», 146a9–b1.

6* Там же, 145b3.

7* Там же, 147c1.

дуют за ними, то, разумеется, необходимо отнести на счет этого устроения монадическое и одновременно гебдомадное и поставить в соответствие данному чину выход за пределы монады, происходящий в виде гебдомады.

Стало быть, каждый из семи умны́х богов возглавляет умну́ю гебдомаду; данный вывод был сделан нами иконическим путем. Однако среди этих богов гебдомада была единой и родственной самой себе, среди же душ круги отличаются друг от друга на основании собственных признаков божественного. В самом деле, души воспринимают число так, чтобы сохранить собственную природу, которой они удостоились, связуя внутрикосмические предметы, и соотнести зримые круги[26] со своими собственными.

Глава 5

Вторая часть
Первая триада умны́х богов. А. Крон

Теология Крона в «Кратиле»

Итак, пусть при посредстве данных рассуждений будут приведены те доказательства, которые представят отнюдь не смутное свидетельство относительно воззрений Платона по данному поводу. Давайте, вновь начав с высшего чина, скажем относительно каждого соответствующего <бога> все то, что потребуется в рамках настоящей тео- V,21
логии. Так вот, пусть у нас первым будет воспет царь умны́х богов Крон, сияющий, согласно Сократу в «Кратиле», *чистым и несмешанным умом* * и располагающий свою всесовершенную силу в высшем чине умно́го, одновременно пребывающий в отце и выходящий за его пределы, а также отделяющий умно́е водительство от хранительного, повелевающий превосходством всех остальных умны́х богов, непосредственно следующих за ним, и, наконец, объемлющий в самом себе умопостигаемое демиургического ума и плерому сущих[27].

Вот почему Кроновы *оковы* ** мистически и загадочно указывают на восприятие такого умопостигаемого и на единство с ним. В самом деле, умопостигаемое познается умом; стало быть, подобно тому как, с одной стороны, умопостигаемое обособлено от ума, а с другой — утверждается, что ум его узнает, разумеется, точно так же Зевс, как

---

* «Кратил», 396b6–7. ** Там же, 404а6.

говорят, сковывает своего отца и тем самым словно бы приковывает себя к нему, ибо оковы есть постижение взаимосвязанного[28]. Так, в согласии с истиной, обстоит дело. Крон есть всесовершенный ум, умом является также величайший Зевс; каждый из них, будучи умом, разумеется, сам есть умопостигаемое. Ведь всякий ум уже совершил возвращение к себе; в таком возвращении он воздействует на себя и в силу такой направленности на самого себя, а вовсе не на внешнее, оказывается одновременно умопостигаемым и умны́м[29]: коль скоро он мыслит, он будет умны́м, а так как мыслится, в то же время окажется умопостигаемым. Итак, Зевсов ум также есть ум самого себя и умопостигаемое для самого себя, и равным образом Кронов ум оказывается умопостигаемым для самого себя и умом самого себя; однако первый в большей мере будет умом, а второй — умопостигаемым. Действительно, второй соответствует высшему, а первый — низшему умно́му
V,22 чину, второй является предметом стремления, первый же — стремящимся, и второй наполняет, а первый наполняется.

Стало быть, в то время как Крон есть ум и умопостигаемое, точно так же Зевс — это ум и второе умопостигаемое; однако в последнем случае умопостигаемое оказывается умны́м, а в первом — умно́е является умопостигаемым. Таким образом, Зевс, будучи умны́м и умопостигаемым, мыслит и постигает самого себя и связывает умопостигаемое в самом себе; связывая же это умопостигаемое, как утверждается, он связывает и охватывает со всех сторон то умопостигаемое, которое ему предшествует. В самом деле, приходя к самому себе, он тем самым совершает путь к предшествующему; именно по этой причине *умопостигаемое отнюдь не внеположно уму* *. Действительно, всякий ум владеет тем неотличимым от него самого, что находится в нем, предшествующее же в свой черед мыслит в самом себе. Ведь все, располагающееся вне его, чуждо ему, эпизодично и принадлежит к худшей природе, то же, что стоит выше в качестве причины и заведомо существует как предмет стремления, содержится в самом стремящемся. Ибо последнее, возвращаясь и тяготея к себе, ищет собственные причины и все, предшествующее себе; и чем совершеннее и однороднее тяга вожделеющего к этому предшествующему, тем более тесно оно срастается с желанным для него.

Следовательно, благодаря мышлению о самом себе всякий ум мыслит предшествующее ему и, чем больше он объединен с самим собой, в тем большей мере располагается в умопостигаемом, идущем впереди

---

* *Плотин*. Эннеады, V.5 (заголовок); ср.: Наст. соч., III.28, 100.18–19.

него. В самом деле, ничто сущее вне его не будет его причиной и не предоставит ему сущность или совершенство — напротив, оно окажется худшим, чем что бы то ни было, тем, что не является умопостигаемым. Именно по этой причине все божественное возвращается не к худшему, а, наоборот, к самому себе, при посредстве же самого себя — к лучшему. И умопостигаемое не будет хуже какого бы то ни было ума, V,23
ибо всякий <ум> действует на самого себя и мыслит, поскольку он охватывает в себе предшествующее ему умопостигаемое. Одним, а именно всем тем, что он сопрягает с самим собой, он является сам, другим, любой вещью среди выступающих для него непосредственным предметом сопричастности, он обладает, а третье, все то, что от него далеко и в большей мере обособлено, созерцает. Действительно, по этой самой причине демиургический ум есть одновременно умопостигаемое и ум, он обладает отеческим умопостигаемым, поскольку, как гласит миф, он связал его, и созерцает живое-в-себе *, как говорит Тимей, *наипрекраснейшее среди всего мыслимого* **. И если благородный Амелий говорит о трех умах: существующем, обладающем и созерцающем, имея в виду именно это, то, по-моему, он правильно понял мысль Платона [30]. В самом деле, необходимо, чтобы второй ум не просто владел умопостигаемым, но чтобы он одновременно был им и обладал им (будет же он им как принадлежащим к вещам одного с ним порядка, а обладать станет как предшествующим — в той мере, в какой он принимает в нем участие); третий ум не только созерцает умопостигаемое, но и является умопостигаемым и обладает им: созерцает он первое <умопостигаемое>, владеет тем, которое непосредственно потусторонне ему, а является и существует неотторжимо от того, которое заключено в нем и сопряжено с его собственной мыслью.

Таким образом, если, как мы говорили *** с самого начала, Зевс мыслит своего отца Крона, то Крон есть умопостигаемое, а Зевс — ум, который сам оказывается одним умопостигаемым, а участвует в другом. Потому-то Платон называет Крона не просто умом, а *чистым умом* 4*, ибо он есть умопостигаемое в умно́м. И, коль скоро он оказывается не просто умопостигаемым, а тем, которое располагается среди умны́х <богов>, он сам также есть ум, причем отеческий, поскольку он одновременно оказывается и отцом и умом и обладает отеческим V,24
качеством так, как это свойственно умно́му. Итак, среди умопостигаемого ум есть отец, а среди умно́го отец — это ум. И Крон, разумеется,

---

* См.: «Тимей», 39e7–9.
** Там же, 30d1–2.
*** См.: Наст. соч., V.3, 15.21–25.
4* «Кратил», 396b7.

является умом, причем чистым, нематериальным и совершенным, стоящим выше демиургии в качестве предмета стремления. Обладая таким своеобразием, он полон всем умопостигаемым так, как это подобает умно́му; он словно бы бьет неистощимым ключом мыслей и гипостазирует два рода богов: один в самом себе, а другой после самого себя. Он распространяет детородные силы своего отца, Урана, даже на низшее и наполняет демиургический чин порождающими благами. Только он среди богов, как говорят, с необходимостью и словно бы насильственно принимает и отдает царственное достоинство, поскольку он отсекает детородный орган своего отца, а его собственный детородный орган отсекает великий Зевс * [31]. Действительно, он полагает предел отеческому царству и сам ограничивается теми, кто идет за ним; он наполняется тем, что находится выше его, и наполняет всеобщую демиургию порождающим совершенством. Отделяя самого себя от отца, он обособляется и от своего потомства. Будучи единым и всесовершенным умом, он связует в себе множество всех умопостигаемых <богов> и, расположившись как бог в высшем чине умно́го, сияет для всего умопостигаемым светом.

Глава 6

Царства Крона и Зевса в «Политике»

Следовательно, вполне естественно, что вот это Все обладает двумя жизнями, двумя кругооборотами и круговращениями — Кроновым и Зевсовым **, как об этом гласит миф, рассказанный в «Политике». В первый из этих кругооборотов *все* блага произрастают *самопроиз-*
V,25 *вольно* и жизнь оказывается безопасной и нескончаемой *** [32]. В другой же все участвует в материальной неправильности и в многоизменчивой природе [33]. Действительно, в то время как жизнь в космосе двойственна: одна является незримой и скорее умно́й, а другая — в большей мере природной и зримой, и над одной властвует промысел, а другая вершится по воле рока и беспорядочно,— так вот, при этом вторая жизнь, многообразная и совершающаяся в природе, зависит от Зевсова чина, а первая, простая, умна́я и незримая, от Кронова. Об этом вполне определенно говорит элейский гость, поскольку он называет одно круговращение Зевсовым, а другое — Кроновым 4*. Впрочем, Зевс также

---

* См.: «Орфика», фр. 137.
** См.: «Политик», 269e1–270a8.
*** См.: Там же, 271c8–272b2.
4* См.: Там же, 272b1–3.

является причиной незримой жизни всего, хорегом ума и вождем умно́го совершенства, однако он возводит все к царству Крона и, будучи вождем, вместе со своим отцом гипостазирует всеобщий околокосмический ум. И если есть необходимость со всей определенностью высказать истинное мнение, то каждый из двух рассматриваемых кругооборотов (я имею в виду зримый и незримый) участвует в обоих этих богах, но один является Кроновым в собственном смысле этого слова, а другой совершается под властью царства Зевса.

Так вот, то, что величайший Крон владеет царством, иным по сравнению с принадлежащими предшествующим ему богам, элейский гость вполне определенно показал тем, что сказал в рассуждениях, предшествующих изложению обсуждаемого мифа, следующее: «*И, в свой черед, о царстве, начало которому положил Крон, мы уже слышали от многих*»*. Стало быть, согласно воззрениям этого мудреца, <Крон> есть лишь один из царствующих богов. Потому он и предпочел отцовской иную область для властвования, и, в то время как <его отец Уран> располагается в среднем, центральном, чине умопостигаемо-умны́х богов, Крон возглавляет умны́е устроения и умно́е <со- V,26 вершенство> для всех: во-первых, для богов, во-вторых, — для демонов, а в самый последний черед — для частных душ, когда они в состоянии подняться на Кронов *наблюдательный пункт***.

Действительно, вот это Все и все внутрикосмические боги всегда обладают двоякой жизнью. При посредстве незримой и умно́й энергии они подражают Кронову мышлению, а в своем промысле о последующем и в зримой демиургии вообще — демиургическому уму Зевса. Частные же души порой действуют так, как это свойственно умно́му, и посвящают себя Крону, а иногда так, как подобает Зевсу, и чрезмерно беспокоятся о последующем. Всякий раз, когда они совершают свой путь аналогично первому, они мыслят умопостигаемое, упорядочивают чувственно воспринимаемое и живут обеими жизнями, словно боги и лучшие роды. В самом деле, им присущи два кругооборота: умно́й и промыслительный; имеются также две парадигмы этих кругооборотов: Кронов и Зевсов умы; действительно, даже величайший Зевс обладает двойственной энергией, поскольку *умом он охватывает умопостигаемое****, а демиургическим творением упорядочивает чувственно воспринимаемое.

---

* Там же, 269a7–8.

** Там же, 272e5.

*** «Халдейские оракулы», фр. 8.2.

Глава 7

Жизнь в кругооборот Крона в «Политике»

В то время как существуют два названных кругооборота, причем
не только всеобщих, но и частных душ, в Кронов им свойственно рож-
V,27 дение, как говорит элейский гость, отнюдь *не друг от друга* *, как
зримым людям; не получается и того, что, подобно тому как среди нас
один лишь первый человек является земнородным [34], такова также пер-
вая и единственная среди частных душ,— напротив, *земнородны* ** все
такие души, поскольку они восходят ввысь из последних, земляных,
тел и воспринимают незримую жизнь, оставляя чувственно восприни-
маемую. Однако при этом они вовсе не тяготеют к старости и не пе-
реходят из состояния «моложе» в состояние «старше», а, наоборот,
делаются цветущими и разумными, проходя путь, противоположный
рождению, и словно бы разлагают то составное жизненное разнооб-
разие, в котором сошли вниз. Именно по этой причине соответству-
ющим душам свойственны символы юности: безбородость и гладкость;
они стали такими, хотя сначала были седовласыми и бородатыми, по-
скольку подобное свое состояние обрели в становлении ***. У душ,
родившихся во времена Крона и проживших при нем жизнь, как го-
ворит <Платон>, имелись *изобильные плоды фруктовых и любых
других деревьев как самопроизвольный дар земли; нагие и неприкры-
тые, гуляли они на чистом воздухе, получая для себя многое, ибо
времена года были беспечально смешаны; ложа их были мягки, по-
скольку обильно произрастала для них из земли трава* [4*]. Эти и
тому подобные блага вкушают души в Кронов кругооборот силой этого
величайшего бога. В самом деле, они наполняются высшими живоро-
дящими благами и срывают для себя умны́е плоды, приобретая совер-
шенство и блаженство от всеобщих, а не от частных, энергий. Дейст-
вительно, *пища мнений* [5*] подразумевает частное и материальное ее
V,28 потребление, а умна́я — чистое, неделимое на части и самоприродное;
именно это в энигматической форме и выражают самопроизвольность
и земнородность, поскольку сама способность богов к порождению сия-
ет для душ совершенством и самодостаточностью [35]. Ведь вследствие
неоскудевающего изобилия благ души в состоянии излиться для пос-
ледующего подобающей тому мерой счастья. Итак, они не облачаются

---

* «Политик», 271a4.

** Там же, 271a5.

*** Ср.: «Тимей», 42c6.

4* «Политик», 272a3–b1.

5* «Федр», 248b5.

в хитоны[36], как это происходит, когда они приходят в становление, и не превращают какими-либо добавками свои жизни в множество; напротив, очищая себя от всякого составного разнообразия и пробуждая собственный ум, они к тому же силой умно́го отца восходят к высшему и принимают участие во всеобщих благах, их оберегают Горы[37], а они воспринимают от последних меры счастливой жизни. С легкостью живя все положенное им время и располагая свою бессонную[38] и чистую жизнь среди порождающих сил умопостигаемого, наполняясь умны́ми плодами и питаясь нематериальными и божественными видами, они, как утверждается, живут *жизнью при Кроне* *.

Глава 8

Души, питомцы Крона

Такова их жизнь потому, что Крон — вождь всей умно́й жизни, а любой ум, причем как безучастный, так и допускающий участие в себе, появляется от него, выступающего в качестве причины; этому величайшему богу подобает пасти души и питать их. В самом деле, поскольку он есть умопостигаемое среди умно́го, он питает души, а последние именуются *питомцами Крона* **; так как он наполняет их V,29
отнюдь не первым и не единичным умопостигаемым, а собственным, которое в силу разделяющей причины оказывается множественным, говорится, что он *пасет* *** их и питает словно бы по отдельности. Ты видишь, что из приведенных рассуждений следует, что данный бог занимает равное положение с первой триадой умопостигаемо-умны́х <богов>. Действительно, в «Федре» Сократ утверждает, что души *питаются* в *сверхнебесном месте* и на умопостигаемом *лугу* 4*, и точно так же элейский гость говорит, что души, которые пасет Крон, наполняются умны́ми благами.

И нет ничего удивительного в том, что в обоих этих случаях души достигают совершенства: в умно́м смысле властью царства Крона, а в умопостигаемом — властью того умопостигаемого чина, который располагается среди первых умны́х богов. Действительно, сам этот бог получает свою пищу в соответствующем чине; он обладает водительствующим и перводействующим превосходством среди умно́го потому,

---

* «Политик», 271c4. Ср.: Там же, 272b1–2.

** Там же, 272b8.

*** Там же, 271e5.

4* «Федр», 247d4; c3; 248c1.

что наполняется в данном чине таинственными и незримыми силами и среди умных отцов оказывается тем же, чем этот чин выступает в устроениях, являющихся умными и одновременно умопостигаемыми. Ведь *пищей* для душ, которые совершают свое восхождение, всегда становится *умопостигаемое* *, а единение с ним осуществляется при посредстве вторых и третьих богов. Стало быть, подобно тому как демиургический чин возводит души на Кронов наблюдательный пункт, точно так же Кронов чин ведет их к *поднебесному своду* **. В самом деле, они, пройдя в царстве Крона *много блаженных путей* ***, отсюда в свой черед восходят к телесиургической триаде, а оттуда — к Урании, созерцая при посредстве которой *сверхнебесное место* [4*], V,30 неизреченно соприкасаются с высшими благами умопостигаемого; именно таким образом последующие устроения всегда приводят души в соприкосновение с теми, которые им предшествуют. Потому-то теургия, подражая незримым кругооборотам душ, предписывает отправлять таинства, посвященные последующим богам, прежде тех, которые посвящаются высшим; таким путем мы уже сможем достигнуть самого умопостигаемого наблюдательного пункта.

<Глава 9>

Крон в «Законах» и в «Горгии»

Кронову жизнь и подчиненное Крону государство душ[39] Платон описывает не только в рассмотренном диалоге, но и в тех рассуждениях, которые он вкладывает в уста афинского гостя. В самом деле, в четвертой книге «Законов» он воспевает *жизнь при Кроне*, энигматически и при помощи мифологических построений описывая чистоту соответствующей энергии, ее легкость, полноту и самодостаточность [5*]. Если же необходимо дать более полный очерк всей Платоновой мистагогии, посвященной данному богу, и с использованием метода аналогии описать и выделить все те чины, которые он создал во всем, то давайте, во-первых, вспомним трех царей в «Горгии», *разделивших* между собой царство Крона [6*], — тех, которых последний произвел на свет, тех, которые по отдельности переняли его единовидную и неделимую власть, и тех, для которых он установил божественный закон *распределения*

* «Халдейские оракулы», фр. 17.
** «Федр», 247a8–b1.
*** Там же, 247a4.
4* Там же, 247c3.
5* См.: «Законы», 713a6–714b2.
6* См.: «Горгий», 523a3–5.

по уму[*], каковой должны исполнять и сами боги, и все те, кто следует за ними. Во-вторых, в «Законах» говорится о том, что Крон *назначил архонтами и царями* в различных уделах душ *не людей, а демонов, существ более божественного и лучшего рода*[**], которые распределяют меры благ среди душ, отсекают от них генесиургическую жизнь, V,31 словно бы стесняют их беспорядочное движение и удерживают их в умопостигаемом, пребывающими в царстве Крона. Наконец, в-третьих, как говорит элейский гость в «Политике», Крон назначил богодемонов[40] повелевать частями космоса и находящимися в нем стадами[***]; они порой соприкасаются с управляемыми и распределяют между ними все умные и незримые блага, а иногда *отвлекаются* от природной жизни космоса, *восходят на собственный наблюдательный пункт*[4*] и подражают обособленному превосходству *демиурга и отца*[5*]. Кроме того, давайте рассмотрим два кругооборота самих внутрикосмических богов — Кронов и Зевсов; действительно, эти боги всегда владеют тем или другим кругооборотом, как гласит миф, который рассказывается в «Политике»[6*]. В самом деле, ясно, что проявления *изменчивости звезд и Солнца*[7*] случаются в каждый из таких кругооборотов. Стало быть, в то время как имеются два рассматриваемых кругооборота, любому очевидно, что оба они полны Кроновых благ и участвуют в Кроновой последовательности. И не только внутрикосмические боги, но и все лучшие роды, сопровождающие двух вышеназванных богов, действуют двумя энергиями и движутся в двух кругооборотах; при их посредстве души также порой участвуют в умной жизни и *снаряжаются*[8*] в это путешествие, вместо ощущения делая *ум вождем*[9*] своего движения и круговращения.

Таким образом, Крон распространяет свою царскую власть на высшее, на первых богов, а также на частные души, доводит все до со- V,32 вершенства и наполняет умными благами, наделяет же каждое благами он в соответствии с подходящими тому мерами. В самом деле, именно по этой причине ему и соответствует тот закон, о котором Сократ говорит в «Горгии» следующее: «*А при Кроне был вот какой закон — он и сейчас еще существует среди богов*»[10*]. Действительно, *закон есть распределение ума*[11*], а рассматриваемый бог выступает как наи-

---

* «Законы», 714a1–2.
** Там же, 713c8–d2.
*** См.: «Политик», 271c8–272b2.
4* Там же, 272e5.
5* Там же, 273b1–2.
6* См.: Там же, 269e7–270a8.
7* Там же, 269a1–2.
8* *Пиндар.* Олимпийские песни, 2.126.
9* «Законы», 631d5.
10* «Горгий», 523a5–6.
11* «Законы», 714a1–2.

22 Зак 3700

первейший, *самый чистый и несмешанный ум* *. И коль скоро он возглавляет всякое деление и начальствует над умно́й раздельностью, то, разумеется, необходимо, чтобы по этой причине ему также соответствовал закон, по которому разделяются чины сущих, обособляются друг от друга умны́е роды и в упорядоченном выходе за свои пределы выделяются все виды; <этот закон> сияет для всего мерой наличного бытия, связует порядок, существующий среди всего, сохраняет неизменными пределы божественного распределения; он занимает в царстве Крона и среди умно́го точно такое же положение, каким в *сверхнебесном месте* ** и среди умопостигаемых и одновременно умны́х <богов> обладает <*установление*> *Адрастеи* ***. В самом деле, каждый из них оказывается реализацией неусыпного надзора за порождением и выходом за свои пределы в строго установленном порядке, а отличаются они друг от друга тем, что закон обеспечивает разделение единого на множество, определяет меры умно́й ипостаси и распределяет свойственное каждой вещи благо, поскольку от единого ума во множестве раскрываются различные меры сущих, Адрастея же надзирает над всем в однородности, ибо пребывает в умопостигаемом, и сохраняет всеобщий порядок неизменным, будучи обособленной от любой раздельности. Итак, закон есть некий бог, который выделяет божественные V,33 виды, определяет подобающее каждому из них положение и сопутствует Кронову устроению в его развертывании, исходящем от единой и однородной причины; в нем подразумеваются прежде всего раздельность сущих и всесовершенный выход за свои пределы. Потому-то демиург, созерцая этого бога, производит все на свет в согласии с законом и устанавливает внутрикосмический промысел как изображение единства своего отца, а рок и *законы рока* 4* — как подобия раздельности, соответствующей закону.

Следовательно, души всегда живут по закону и в Зевсов кругооборот подчиняются законам рока, а в Кронов их направляет божественный закон, <и в первом случае> они оказываются рабами множества, а во втором возвышаются до единой причины; когда же они восходят на умопостигаемый *наблюдательный пункт* 5*, то подчиняются установлению Адрастеи, ибо оно распространяется и на высшее, и на низшее и определяет для душ те меры всеобщих кругооборотов, на которые указывает в «Федре» Сократ.

* «Кратил», 396b7.
** «Федр», 247c3.
*** Там же, 248c2.
4* «Тимей», 41e2–3.
5* «Политик», 272e5.

Глава 10

Крон в орфической мифологии

Кто такой этот величайший бог и причиной каких благ для душ, а прежде них и для их вождей — богов и демонов, на основании сказанного вполне очевидно. Поскольку теологи также утверждают, что данному чину соответствует отсутствие старости, и говорят об этом не только варвары*, но и теолог эллинов Орфей (ибо он также дает мистическое указание на то, что на челе Крона волосы всегда черны и никогда не седеют**), мне остается только удивляться тому, что боговдохновенный ум Платона делает те же самые выводы, относя- V,34
щиеся к этому богу для тех, кто идет по его стопам. В самом деле, как он утверждает, в Кронов кругооборот души перестают быть старыми и возвращаются к молодости, и волосы их перестают быть седыми и становятся черными. Действительно, он говорит следующее: «*Белые власы старцев потемнели, а щеки бородатых обрели гладкость, вновь возвращая каждого к прошедшей цветущей поре*»***. Таково суждение элейского гостя; Орфей по поводу этого бога высказывается подобным же образом:

«<...> *властью Зевса Крониона обладать бессмертием во всю вечность; он очищает щеки от бороды, и <не заставляет> умащивать ее благовониями, и <не позволяет окраситься главе слабого старца> в белый цвет, но <сохраняет ему> пышную копну волос*»4*.

<...>

<...> Сообщая о подобии Кроновых душ богу, <Платон> говорит, что старость, которая приходит к ним от становления, покидает их, что они отбрасывают материальную слабость и ведут юношескую и цветущую жизнь ума. В самом деле, уподобиться нестареющему богу как-то иначе, нежели в своей умно́й молодости и незапятнанной силе, V,35
им не положено.

Причиной такого положения дел оказывается то, что царь Крон гипостазировал незаклинаемых[41] богов и *неумолимую*5* триаду (и потому он, как говорит Сократ, является Корониeм6*, поскольку оказывается умом, который повелевает располагающимся вокруг него вы-

---

* Халдеи. См.: «Халдейские оракулы», фр. 187.

** См.: «Орфика», фр. 130.

*** «Политик», 270e1–4.

4* «Орфика», фр. 142.

5* «Халдейские оракулы», фр. 35.1.

6* Ср.: «Кратил», 396b6–7.

сшим чином чистых богов и словно бы несется на тех цветущих богах, которые управляют всем); души же, *снаряжающиеся* * к нему вместе с умны́ми энергиями, удивительным образом преуспевают в цветении и силе — непреклонной и не обращенной на материю. Итак, частные души, переходя от одного кругооборота к другому, совершают свой путь либо к молодости, либо к старости, всеобщие же всегда проводят жизнь в обоих состояниях и в незримый кругооборот сожительствуют с Кроном, а в своем зримом промысле вместе с Зевсом упорядочивают Все и в обоих этих случаях получают соответствующую добавку и становятся старше и моложе. Именно это имеет в виду Парменид, когда говорит, что единое, совершающее свой путь во времени, *становится моложе и старше* **.

Глава 11

Первая триада умных богов. Б. Рея

Рея, вторая умна́я монада

Впрочем, разъяснение по данному поводу будет дано ниже ***. Положив конец рассуждениям о царе умны́х богов, вслед за ним мы, разумеется, воспоем царицу Рею. В самом деле, матерью демиурга всего, второй после Крона богиней ее именуют и Платон[4*], и Орфей[5*]. Вот что, пожалуй, необходимо было бы сказать о ней.

V,36 Итак, устойчивая и объединенная причина всего умно́го и изначальная монада пребывает в самой себе, предвосхищает все умно́е множество, вновь замыкает его на самой себе, заключает в своем лоне собственное потомство и появляющиеся из него причины всего, вслед за разделением словно бы вновь разлагает разделяющееся и по жребию владеет высшим царством среди умно́го так, как это свойственно отцу; живородящая Рея появляется от собственного начала во второй черед, занимая среди всех отеческих устроений положение матери и прежде всех остальных богов производя на свет всеобщего демиурга и непоколебимую стражу богов. В самом деле, средний, центральный[6*], чин отеческой умно́й триады и лоно, вмещающее порождающую силу Кро-

* *Пиндар.* Олимпийские песни, 2.126.

** «Парменид», 154а5–6.

*** В утраченной части наст. соч.

4* См.: «Тимей», 41а2.

5* См.: «Орфика», фр. 114.

6* Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 50.

на, соответствует именно этой богине, призывающей причины, располагающиеся в <Кроне>, к порождению всего и являющая все роды богов в раздельности; она насыщается умопостигаемым и порождающей силой предшествующего ей отца и наполняет животворящим изобилием гипостазировавшегося вслед за ней демиурга и отца. Последний оказывается *причиной для всего в его жизни* *, поскольку вмещает в себя всю полноту умно́й жизни и вручает всему порождающую материнскую причину. В самом деле, подобно тому как средняя богиня делает множественными единовидные силы Крона, распространяет их и предоставляет последующему, точно так же третий отец обладает одновременно и всесовершенным превосходством Кроновой монады, и диадической порождающей силой, свойственной матери, разделяет их и распространяет вплоть низшего, в результате чего даже материальное, беспорядочное, не остается непричастным силе Крона.

Стало быть, рассматриваемая богиня, занимающая среднее положе- V,37
ние между двумя отцами: между тем, который соединяет умно́е множество, и тем, который разделяет его; между тем, который в своем превосходстве стремится пребывать и располагаться в самом себе, и тем, который спешит во всем выходить за свои пределы, порождать и творить,— так вот, эта богиня воплощает в себе высшие демиургические причины всего и независтливо передает собственные силы последующему. Потому-то Платон и уподобляет ее порождающее изобилие *потокам* **, о которых Сократ говорит в «Кратиле» и показывает, что эта богиня есть некое *течение* ***, тем самым в энигматической форме утверждая следующее: ничто другое, кроме заключенного в ней истока, не охватывает частных потоков жизни. В самом деле, первое действующее течение словно бы изливается из истока; сам <Платон>, указав на это в применении к рассматриваемой богине, чуть ниже со всей определенностью говорит о том, что имя «Тефия»[42] принадлежит истоку 4*. Стало быть, какая нужда спорить по этому поводу и говорить: «Разве упоминает Платон о богах, имеющих характер истока?» Ибо он-то как раз и называет причины ипостаси всех богов потоками, имеющими характер истока. Кроме того, если он утверждает, что внутрикосмическая душа есть *исток и начало жизни* 5*, поскольку она происходит от двух соответствующих начал (я имею в виду неделимое и делимое живорождение), то какая нужда в том, чтобы

* «Кратил», 396a7.
** Там же, 402b4.
*** Там же, 402a9.
4* См.: Там же, 402c4–d2.
5* «Федр», 245c9.

тем более совершенно правильно не именовать богиню, объемлющую всю жизнь, имеющей характер истока?

Впрочем, как я полагаю, никоим образом не следует затевать борьбу вокруг имен, а подобает принимать во внимание сами чины перводействующих богов, поскольку Платон вслед за теологами объясняет нам именно это, воспевая после Кроновой монады царство Реи и говоря о возникновении от них всеобщего демиурга, а вместе с ним и всего
V,38 нижестоящего множества богов. Действительно, эта богиня, связав саму ширь умно́го и заключив в свое лоно всеобщую жизнь, предпослала разнообразным потокам жизни[43] все находящиеся в ней умны́е силы. В собственном высшем чине она соединяется с первым отцом и вместе с ним порождает всеобщие роды богов, которые пребывали в нем, а в низшем срастается с демиургией и в единомысленном супружестве с ней гипостазирует все чины богов, предшествующих космосу и располагающихся в нем. Действительно, там первичным образом существуют причины всеобщих демиургов, и, разумеется, частные роды жизни и единство их всех, или целостная богиня, одновременно обособленная от собственных плером и сочетающаяся с ними; именно в этом смысле данная богиня единовидна и многовидна и, будучи единой, простой и самодовлеющей, тем не менее оказывается живородящим космосом и проходит свой путь от высшего до низшего и гипостазирует живородящие силы жизненной шири вплоть до самых последних. Потому-то Платон и относит живородящую причину всего к этой богине и указывает на ее целостную энергию при посредстве последних ее даров; эта энергия, во-первых, наполняет всеобщего демиурга умно́й порождающей силой, во-вторых, доводит до совершенства при посредстве собственных умны́х плодов все роды богов, в-третьих, питает души, сопровождающие богов, из потоков божественного совершенства *, наконец, <в-четвертых,> дарует последним, смертным живым существам, сообразное с природой руководство[44].

Думаю, сказанное хорошо известно тем, кто считает, что божественные предметы потусторонни природным[45]; что же касается того,
V,39 что более всего подобает рассматривать *любителям созерцания истины* **, то я, со своей стороны, полагаю следующее. Платон отличает Деметру от всеобщей живородящей божественности и относит ее к богам того же порядка, что и Кора, Гера или потомство Зевса, и об этом мы узнаем из «Кратила», где он соотносит Рею с Кроном, а по поводу Деметры, Зевса и Геры проводит некое общее исследование и

* Ср.: «Федр», 252c3.

** «Государство», 475e4.

рассмотрение *. Точно так же в «Законах», воспевая богов-законоустановителей, он относит всю законосообразную жизнь к единству Деметры и Коры **. В самом деле, по мнению Орфея, средняя богиня, сожительствующая в своем высшем чине с Кроном, зовется Реей, она производит на свет Зевса; та же, которая вместе с Зевсом порождает всеобщие и частные устроения богов,— Деметра ***. И совокупное устроение средней жизни в числе других титанид[46] содержит в себе и Деметру; действительно, в нем изначально предполагается наличие средней монады, связующей все располагающиеся в ней чины — как неявные, так и разделяющееся вокруг порождающих сил данной богини. Те и другие тройственны; при этом высшую триаду <Орфей> связывает с Кроном, низшую ставит в соответствие демиургическому чину, а среднюю, которая и есть Деметрова монада, он считает одновременно сочетающейся с демиургом всего и обособленной от него, поскольку она гипостазирует Зевса наряду со всеобщим, а вместе с Зевсом рождает Кору.

Глава 12 V,40

Первая триада умны́х богов. В. Зевс

Всеобщий демиург

Стало быть, пусть при посредстве приведенных рассуждений будет воспета живородящая богиня, располагающаяся между <умны́ми> отцами [4*]. Сам же следующий за ней демиург всего, частным образом выявляющий всю относящуюся к нему истину, пусть будет восславлен в третий черед сообразно с тем положением, которое он занимает среди умны́х богов. И прежде всего давайте упомянем о том, что своеобразие этого третьего отца должно быть демиургическим, а затем, последовав за Платоном, рассмотрим также другие его собственные признаки.

Так вот, первый среди умны́х богов [5*], который страдал у нас мукой рождения множества, был родоначальником всякой раздельности, выделял в соотнесенности с самим собой однородных и первых богов и, порождая разделенные начала всего, вновь возвращал свои порождения к себе и словно бы сплетал в собственной тождественности соответст-

---

* См.: «Кратил», 404b8–c4.
** См.: «Законы», 782b4–5.
*** См.: «Орфика», фр. 145.
4* Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 50.
5* См.: Наст. соч., V.5–10.

вующие части, а также становился единым умопостигаемым космосом среди умно́го, неся в себе свое потомство и удерживая его подле самого себя. Второе место занимала живородящая божественность *, вместе с первым зачинающая в себе неявное множество (ибо в своем высшем превосходстве она соединена с этим первым); не выдержав пребывания в состоянии этого порождения и связывания раздельности всего в нерасторжимое единство, она отграничивает третий ум отца, вверяет ему множество богов и умны́х смыслов и наполняет его порождающей силой.

V,41 Итак, если первый бог страдает муками рождения всего, а порождающее живорождение умны́х устроений словно бы составляет предварительный набросок этого самого всего, то, разумеется, по своему положению ум умны́х отцов производит на свет и упорядочивает все, призывает неявность отца к раздельности и выходу за свои пределы, а также готовится распространить всеобщее живорождение и его потоки даже на низшее. В самом деле, собственным признаком ума всегда оказывается способность разделять и представлять в явном виде множества, плеромы жизни и единства умопостигаемого; однако умопостигаемый ум содержит в себе множество однородным образом ** (ибо он изначально располагается в умопостигаемом в качестве причины), умопостигаемо-умной обладает вторыми мерами единства ***, поскольку обособлен от совершенной раздельности и пребывает среди первых начал всего, наконец, умной ум возглавляет всяческую раздельность и ипостась частных предметов, коль скоро в нем предвосхищено все множество видов, а не только их тетрада 4*, как в умопостигаемом уме: он содержит в себе единую и всесовершенную умну́ю причину всех видов.

Значит, необходимо, чтобы всеобщие демиургические начала восходили именно к этому уму и чтобы все демиургические боги происходили от одного лишь третьего отца, а также чтобы он был демиургом всего. В самом деле, подобно тому как первая парадигма гипостазируется в умопостигаемом уме — в третьей триаде — силой первого отца, точно так же мы будем полагать, что всеобщая и первая демиургическая монада соответствует умно́му уму и третьему отцу умны́х бо-
V,42 гов. Действительно, потому-то демиургическая причина и соединена с парадигматической благодаря аналогии, которой обладает каждый среди отцов: одной — среди умопостигаемых, а другой — среди умны́х, ибо каждая такая причина соответствует последнему чину того и другого, что ясно на основании вышесказанного.

---

* См.: Наст. соч., V.11.

** См.: Там же, III.14.

*** См.: Там же, IV.2, 11.21–13.2.

4* Ср.: «Тимей», 39e10–40a2.

Глава 13

Всеобщий демиург есть третий умной отец

Далее, поскольку имеются четыре вида демиургии, и в одном случае целые упорядочиваются так, как это свойственно целым, во втором — также целые, но частным образом, в третьем <демиургия> разделяется в отношении частей, но совершается так, как свойственно целым, а в четвертом части частным образом соединяются с целыми [47],— ясно, что самой важной <демиургией> при всем разнообразии ее видов является та, которая оказывается однородной и нерасторжимой причиной целых; она должна либо предшествовать умны́м богам, либо располагаться среди них, либо следовать за ними.

Как же мы определим тот чин<, к которому относится всеобщий демиург>? Все частные <боги>, гипостазировавшиеся благодаря умно́му, оказываются результатом единой и всеобщей демиургии, ибо в соответствующих устроениях проявляется деление всего натрое [48] и занимают свое место вожди частного творения; то же, что предшествует умны́м богам, как было показано выше, определено в согласии с другими собственными признаками и, вообще, существует в единстве и оказывается в высшей мере более простым, чем раздельность умны́х видов. Итак, единый демиург всего должен входить в число умны́х богов.

Если бы он был первым отцом [49], то оказался бы умопостигаемым, содержал бы все свое потомство в себе и соединял бы раздельность. V,43
Разве мог бы он тогда выделять круги? * Порождать множества внутрикосмических <богов>? ** Говорить со всеми новыми демиургами, призвав их всех к себе? *** Действительно, первый отец несопоставим со всеобщим числом внутрикосмических <богов>, он даже первых своих потомков вернул к самому себе, словно бы убегая от множества к единству [50] и *похищая себя* 4* у всяческой раздельности и воплощая в умопостигаемое превосходство.

Если бы всеобщему демиургу соответствовало живородящее устроение, то благодаря ему все было бы полно жизни и появилась бы причина душ, в соответствии с естественным смыслом предшествующая здесь множеству. Но как же тогда он будет возвращать все к себе? Почему будет именоваться *демиургом и отцом*? 5* Ведь живородящая божественность сама по себе по отношению к богам обладает материнским

* Ср.: Там же, 35b4.
** Ср.: Там же, 40a2–d5.
*** Ср.: Там же, 41a7–d3.
4* «Халдейские оракулы», фр. 3.1.
5* «Тимей», 41a7.

достоинством и является для всего хорегом выхода за свои пределы, видообразование же, как и возвращение, есть собственное благо ума.

Стало быть, демиург всего не относится к сверхкосмическим <богам>, ибо все такие боги оказываются частными, поскольку они либо управляют целыми по частям, либо объемлют творения частей так, как это свойственно целым. Не будет он и умопостигаемым, поскольку все <такие боги> есть отцы и никто из них не почтен как демиург и отец: соответствующие божественные устроения предвосхищают все во всех отношениях, неявно и единично. Не относится он и к умопостигаемо-умны́м, ибо способность соединять, связывать и доводить множества до совершенства * отнюдь не представляет собой демиургического своеобразия, так как последнее полагает начало раздельности и видообра-
V,44 зованию, сияя *умны́ми сечениями* **, а умопостигаемо-умны́е боги возводят умны́е множества к единству умопостигаемого. В свой черед, не следует связывать демиургическую причину с первым или вторым чином умно́го, поскольку высший его чин не допускает участия в себе внутрикосмического и выступает для него как подлинный предмет стремления, но не создает его, по каковой причине все боги, располагающиеся в космосе, восходят на Кронов *наблюдательный пункт* ***, но появляются на свет от другого начала, следующего за ним, и при его посредстве совершают возвращение и соприкасаются с обособленным царством; средний же чин, будучи живородящим, получает свое определение вовсе не в согласии с отеческим <достоинством>, ибо порождающий род отличается от отеческого, а живородящий от демиургического в такой же степени, в какой, как я полагаю, начала всеобщих устроений (я имею в виду предел и беспредельное) отличаются друг от друга. В самом деле, демиургический, отеческий, чин соответствует пределу, а любая живородящая и порождающая сила — беспредельному [51].

Глава 14

*Опровержение учения Амелия и Феодора Асинского
о трех всеобщих демиургах в «Тимее»*

Итак, я удивляюсь тем толкователям Платона, которые представляют себе демиургию не единой, а множественной, доказывают, что

* См.: Наст. соч., IV.19, 57.10–58.8.

** «Халдейские оракулы», фр. 1.4.

*** «Политик», 272e5.

имеются три демиурга всего, говорят то о втором, то о третьем, разделяют речи, которые были сказаны <всеобщим демиургом> в «Тимее», и считают должным приписывать одну из них одной причине, а другую — другой[52]. Действительно, существуют демиургическая триа- V,45
да и то множество богов, которые получают свою характеристику в согласии с творческой причиной; такого мнения придерживаюсь я сам, и, как мне кажется, в этом я следую Платону; кроме того, впереди триады и любого множества в каждом устроении должна идти монада *. В самом деле, все чины богов начинаются с монады и потому каждое их устроение воспроизводит совокупный выход богов за свои пределы. Стало быть, подобно тому как божественная ипостась удостаивается причины для своего рождения от единого, не допускающего участия в себе, точно так же необходимо, чтобы все совершенные устроения содержали в себе изначально существующую монаду и первое действующее начало. В согласии с этим рассуждением, все живородящие выходы за свои пределы зависят от единого живорождения, а демиургические устроения восходят к единой демиургии. И множество не должно быть обособлено от монады, поскольку, если бы прежде множества не существовало бы единого и целого, то ему не было бы свойственно ни соединение, ни разделение, соответствующее уму. Ведь именно по этой причине прежде всех божественных выходов за свои пределы гипостазируется чин целостности, с тем чтобы охватывать собой части и определять их в самом себе и вокруг самого себя. Стало быть, разве можно допустить, чтобы применительно к демиургии мы рассматривали лишь демиургов, выступающих в качестве частей, оставив в стороне соответствующее им целое?

Тем более, что даже сам Платон, когда говорит о парадигме, считает необходимым заметить, что космос уподобляется не какому-то *одному из существующих по природе частных видов* **, а *всесовершенному живому существу* ***, и доказывает, что космос *однороден* [4*] потому, что парадигма его одна. В самом деле, если бы существовала не одна парадигма, а много, то получилось бы следующее: «*В противном случае потребовалось бы иное живое существо, окружающее эти два, частью которого были бы они, и правильнее было бы, чтобы уже не им, а ему, содержащему их, уподоблялось бы вот это <Все>*» [5*]. V,46
Действительно, единая парадигма должна предшествовать многим, по-

* Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 27.

** «Тимей», 30c4.

*** Там же, 31b1.

[4*] Там же, 31b3.

[5*] Там же, 31a6–8.

добно тому как единое благо стоит выше благ, выступающих предметом сопричастности, и целостному космосу необходимо быть изображением единой парадигмы прежде многих. Ведь если бы он был подобием многих <парадигм>, то разве оказался бы единым и целым? Разве не будет космос менее почтенным, чем его собственные части, если они окажутся уподобляющимися умопостигаемому, а сам он в целом не станет подобным ни одному из сущих? И если совокупный космос происходит от какой-то определенной умопостигаемой парадигмы, то, если будет существовать много парадигм этой одной, они окажутся подобными друг другу, коль скоро станут причинами для одного и того же изображения. Таким образом, возникнет необходимость в том, чтобы им была свойственна тождественность, происходящая от единого вида, ибо в противном случае космос в свой черед в силу своего единства окажется более почтенным, чем собственные парадигмы. Если же парадигма одна, то, разумеется, имеется также одна демиургическая причина. В самом деле, подобно тому как от единой парадигмы происходит единое изображение, точно так же единый потомок гипостазируется силой единого *демиурга и отца* *.

Действительно, необходимо, либо чтобы парадигматическое было тождественно демиургу и располагалось в нем, либо чтобы оно предшествовало демиургу, как утверждаем мы сами, либо чтобы оно следовало за демиургом, о чем предпочитает говорить кое-кто[53]. Если парадигма и демиург есть одно и то же, то, согласно Платону, будет существовать один демиург; ибо парадигма однородна, что он и доказывает **. Если демиург идет впереди парадигмы, о чем говорить не следует, причем имеется только одна парадигма, то, разумеется, тем более будет существовать один демиург, так как причины, располагающиеся выше, обладают ипостасью, в большей мере похожей на единое, коль
V,47 скоро первая причина всех есть само единое. И если бы парадигматическая причина занимала самое высокое положение среди сущих, второй была демиургическая, а вот это Все оказалось бы последним, ибо оно было бы изображением одной причины и потомком другой, то разве допустимо было бы говорить, что, в то время как крайние чины выступают как монада, средний будет множеством без монады? В самом деле, необходимо, чтобы парадигма, будучи умопостигаемой, сияла для вот этого Всего своим единством в значительно большей мере, нежели демиургическая причина, и, подобно тому как она, будучи однородной, содержит в себе первые парадигмы, точно так же демиур-

* «Тимей», 41a7.

** См.: Там же, 31a3—b3.

гическая монада объемлет многих демиургов. Ведь если даже космосу благодаря парадигме и при посредстве демиурга свойственна однородность, то, разумеется, сам демиург оказывается совершенно единым[54].

Далее, я считаю необходимым обратить внимание тех, кто придерживается такого мнения, на ту мысль Сократа, что единому подобает всегда охватывать многое*. Действительно, именно по этой причине мы прибегаем к гипотезе относительно идей[55] и предпосылаем всему остальному умны́е монады. Так разве может получиться следующее: умны́е виды восходят к единому началу и каждый из них происходит от единой демиургической причины, и при этом сам целостный демиургический вид множествен и разделен прежде нерасторжимой монады? Да ведь необходимо, например, чтобы все равное: умно́е, душевное и чувственно воспринимаемое, зависело от единого первого равенства[56], а все прекрасное — от красоты-в-себе, и, подобно тому как многое всегда происходит от первых сущих, точно так же множество демиургов должно происходить от единой демиургии и гипостазироваться вокруг единой демиургической монады[57]. Действительно, разве допустимо было бы, чтобы среди видов единое имело бы большее значение, чем <среди> богов? В самом деле, виды обладают ипостасью, смешанной V,48 с множеством, а боги определяются как само единство[58]. Следовательно, если все множества видов являются потомками монад, то чины богов тем более обладают собственными признаками, начинающимися с монад и существующими в множествах при их же посредстве. И если это так, то необходимо, чтобы всеобщий демиург гипостазировался прежде их множества и чтобы три демиурга разделяли между собой единую причину порождения Всего.

Вновь вернувшись к отправной точке, давайте скажем, что демиургическое начало должно быть либо единым, либо многим, либо единым и многим. Однако если оно одно лишь единое и множество внутрикосмических предметов, так же как и различный их порядок, гипостазировалось равным образом и на едином основании, то разве могло бы как смертное, так и бессмертное потомство появиться от одной и той же причины в отсутствие чего-либо посредствующего? Ибо все то, что возникает в ходе единой демиургии, бессмертно. А если демиургическое начало есть только многое, то откуда взялся у множества общий вид наличного бытия, раз оно не берет свое начало с единого? В самом деле, подобно тому как высшая причина есть единое-благо, и как парадигматическая — это единое-живое-в-себе, и как возникшее единое — вот

* Ср.: «Федр», 273e2–3.

этот космос, точно так же демиургическая причина тоже будет единым. И если <соответствующее начало> есть единое и многое, то будет ли оно единой <причиной> частных или общих родов? Если <оно будет причиной> частных <родов>, то разве станет восходить к первой умопостигаемой парадигме? Ведь сверхкосмические роды гипостазируются вокруг умны́х богов и в согласии с умны́ми парадигмами, ибо, будучи частными в смысле принадлежности к вещам одного порядка с самими собой, они, разумеется, уподобляют умно́му то, что следует за ними.
V,49 Кроме того, как в этом случае оно будет сохранять единство всеобщей демиургии, производящей на свет всеобщее всеобщим же образом? Действительно, ничему частному подобное <порождение> никак не свойственно, напротив, как было сказано выше *, оно созидает либо части, либо <целые, но> частным образом. И если <соответствующее начало будет причиной> всеобщих устроений, то ему необходимо быть либо умопостигаемым, либо умны́м, либо умопостигаемо-умны́м. Однако если оно относится к умопостигаемой природе, то почему разделяет целые? Как оно сочетается с внутрикосмическими предметами? Почему говорится, что оно придает Всему фигуру? Как на основании родо́в сущего оно производит на свет душу и то, что за ней следует? В самом деле, мы в этом случае будем полагать, что в умопостигаемом присутствует все перечисленное — фигура, роды сущего, причем по отдельности, подобие и неподобие и все остальное, при посредстве чего <рассматриваемая причина> гипостазирует целостный космос. Если она относится к умопостигаемо-умно́му, то как производит на свет ум, выступающий предметом сопричастности? Почему она разделяет многообразные чины душ? Как она распределяет их по частям <космоса> или по кругам? Ибо то, что порождает ум, выступающий предметом сопричастности, в этом случае окажется безучастным умом[59], а то, что разделяет множество, не будет отличаться от богов, связующих всеобщие роды. Далее, Тимей часто называет демиурга всего *умом* и утверждает, что тот *видит, изыскивает и логически рассуждает*, но нигде не говорит, что он является умопостигаемо-умны́м. Действительно, умопостигаемо-умны́е боги делят все на триады, а демиург разделяет космос на пять или семь частей[60], когда порождает душевные или небесные круги и семь уделов. Следовательно, мы, разумеется, будем утверждать, что он занимает второе место после умопостигаемо-умны́х богов и служит для космоса причиной вторых благ; причиной же объединенных видов и логосов мы будем считать названных богов.

* См.: Наст. соч., V.13, 42.6–9.

Глава 15 V,50

Умной ум в «Тимее»

Впрочем, как я полагаю, на настоящий момент доказательств того, что демиургический ум есть умной бог, дано вполне достаточно. Как мне представляется, Платон указывает на его своеобразие по преимуществу тогда, когда называет его *умом*, говорит, что он *созерцает* * умопостигаемое, и при этом считает последнее *по природе видимым* ** для него. В самом деле, подлинный ум, обосновывающий себя в таком наличном бытии, есть умной ум. Действительно, умопостигаемый ум просто умопостигаем, он относится именно к тому уделу, а как об уме о нем говорится потому, что он является причиной всей умно́й природы, умопостигаемый же и одновременно умной ум не обладает собственной природой, не смешанной с умопостигаемым. Только умной ум является умом в собственном смысле этого слова, поскольку он занимает положение собственно-умно́го среди умно́го, подобно тому как среди умопостигаемого главным и первым оказывается наипервейшее и высшее умопостигаемое, которое мы называем либо единым сущим, либо неявным. Итак, вот каково простое умопостигаемое, простой же ум есть умной ум. В самом деле, умопостигаемое образует высший чин всеобщего, а ум — низший, то же, что располагается между ними, отчасти выступает как умопостигаемое, а отчасти — как ум и умна́я природа. И первое умопостигаемое содержит ум в качестве причины, первое среди умно́го владеет умопостигаемым в сопричастности, соединяющее же их между собой одновременно обладает и умопостигаемым, и умны́м своеобразием.

V,51 Стало быть, поскольку Тимей, не давая дополнительных определений, называет демиурга умом, а не жизнью и не умопостигаемым, так как ему свойственно лишь умно́е своеобразие, его, разумеется, необходимо помещать в низшем чине умны́х богов. Ведь именно там ум есть ум-в-себе, а не такой, каким является Кронов ум. В самом деле, последний также есть ум, но слова *«чистый и несмешанный ум»* *** указывают на его высшее положение среди умно́го и на то, что он является руководителем всех умны́х богов; демиург же есть простой ум. Итак, подобно тому как простое умопостигаемое есть первое среди умопостигаемого, простой ум — это последнее среди умно́го. Действительно, в каждом из устроений присутствует все, ибо жизнь и ум из-

---

* «Тимей», 39e7–9; 47e4; 48a1.

** Там же, 30b1.

*** «Кратил», 396b.

начально располагаются в умопостигаемом, и в жизненной шири равным образом наличествуют жизнь и ум, и, наконец, среди умнóго также имеется то и другое. Однако в умопостигаемом сущее предстает как сущность, жизнь же и ум — в качестве причины; среди умнóго сущностью оказывается ум, а жизнь и сущее присутствуют в смысле сопричастности; среди промежуточного ум располагается как причина, сущее — в сопричастности, жизнь же — в виде сущности[61]. Значит, подобно тому как в жизни промежуточное является более всего жизненным и как собственно-умопостигаемое есть высшее в сущем, точно так же в свой черед среди умнóго низшее — это, разумеется, умнóе в собственном смысле слова.

Таким образом, если существует какой-то простой и *созерцающий* * ум, то именно он и оказывается умны́м; Платон, называя его *демиургом* **, тем самым вполне определенно указывает нам на то положение, которое он занимает среди умнóго. Вот почему демиург в первую очередь создает ум, выступающий предметом сопричастности; Тимей говорит следующее: «*Расположив ум в душе, а душу — в теле, он* V,52 *привел во взаимное сочетание все*» ***. Стало быть, действуя в согласии со своей сущностью и порождая благодаря одному лишь своему бытию[62], он прежде всего остального гипостазирует ум Всего. Действительно любой ум, выступающий предметом сопричастности, появляется от безучастного. Значит, если бы речь шла о том, что он гипостазирует умопостигаемое, выступающее предметом сопричастности, то порождающей причиной оказалось бы само первое сущее; однако, поскольку из самого себя он прежде всего производит на свет ум, он сам будет безучастным и умны́м умом.

<Глава 16>

Умной ум есть творец и отец

Итак, на основании сказанного ясно, каково, согласно «Тимею», наличное бытие *демиурга и отца* 4* и какое положение среди умнóго он занимает. Давайте теперь сделаем логический вывод о его своеобразии иначе, взяв из «Тимея» отправные точки для своих рассуждений. Так вот, каждому известно, что Тимей, начиная свои речи о всеобщем демиурге, называет его творцом и отцом: «*Итак, отыскать творца*

* «Тимей», 39e9.

** Там же, 41a7.

*** Там же, 30b4–5.

4* Там же, 41a7.

и отца вот этого всего — уже дело, а, отыскав, рассказать о нем всем и вовсе невозможно» *. Стало быть, он счел нужным говорить о нем не просто как об отце и не только как о творце[63], а также не соединил понятия «отец» и «творец» как равные друг другу,— напротив, он предпослал творческое начало в нем отеческому. Вот что сейчас необходимо обсудить: прежде всего то, чем отличаются друг от друга творец и отец, а затем, в дополнение, и то, кто такой один лишь отец и кто — только творец, а также кто такой отец и творец; почему, наконец, Платон сделал вывод о том, что демиургу соответствуют одновременно творческое и отеческое качества.

V,53 Так вот, если бы мы разделили все на богов и их потомство (а такое деление тождественно различению сверхсущностных монад и выходов сущих за свои пределы), то отец богов оказался бы прародителем сверхсущностных генад, а творец — тем, кто гипостазирует сущности и сущие. В самом деле, именно в этом смысле Тимей и говорит, что порождаемое демиургом становится *равным богам* **, ибо он есть не только творец, но и отец; то же, что производят на свет новые боги, обладает смертной природой, поскольку эти боги — всего лишь творцы и демиурги вещей, участвующие в одном лишь бытии, но не в сверхсущностном своеобразии. Стало быть, поскольку они стоят ниже демиургической монады, они не обладают способностью к порождению того, что будет равным богам; поскольку умной демиург раскрывает себя к высшему куда больше, чем новые боги, он возводит божественные порождения всего внутрикосмического к самому себе.

Далее, если бы мы разделили сущие на общие и частные, то в этом случае отец у нас оказался бы тем, кто гипостазировал общее, а творец — тем, кто создал частное. В самом деле, первый является обособленной причиной возникающего, а второй — сопряженной; первый производит на свет благодаря самому своему бытию, поскольку его энергия достигает своего завершения в наличном бытии, второй же — при посредстве действия, так как его ипостась возникает в согласии с энергией.

Кроме того, если бы мы разделили рождение вечного и смертного, то порождение вечного мы возвели бы к отеческой причине, а произведение на свет смертного — к творческой. Действительно, творец ведет рождающееся от не-сущего к сущему (ибо именно так элейский гость определяет творческое искусство ***), а отец гипостазирует то,

V,54 что за ним следует, вместе с самим собой; ведь он оказывается отцом благодаря самому своему бытию и обладает порождающей силой, соединенной с самим собой.

Итак, то и другое (я имею в виду отеческое и творческое) уподобляется началу, соответствующему пределу, и одно оказывается причиной единства, а другое — видообразования; одно оказывается основополагающим для целого, а другое — для его выхода за свои пределы в виде частей; наконец, одно полагает начало простому, а другое — составному. Данным началам противостоят порождающая и дарующая жизнь причины, поскольку отеческое срастается с порождающими силами, а творческое — с животворящими, и, подобно тому как отеческое и творческое принадлежат к одному ряду вещей с пределом, точно так же, следовательно, все порождающее и животворящее достигает своего завершения благодаря первому животворению и беспредельности.

На основании такого нашего деления вполне очевидно, что отеческое само по себе впервые появляется среди умопостигаемых богов. Действительно, именно они оказываются отцами всего, остающимися в пределах высшего умопостигаемого единства; потому-то Платон и называет первого бога *отцом* *, относя к нему имя «отец», в собственном смысле этого слова соответствующее тому, что располагается сразу вслед за ним. В самом деле, он обычно относит к неизреченному те имена, которые соответствуют причинам, следующим за тем; однако порой они соответствуют всем сущим вместе взятым, а иногда — первым среди них. *Ибо не было положено, да и сейчас не положено* **, приписывать ему, обособленному от всего сущего, имена, соответствующие худшему из сущих, которое далеко от него. Стало быть, если бы все сущие участвовали в отеческом своеобразии, то мы говорили бы, что Платон дает единому соответствующее имя по всем сущим; но, коль
V,55 скоро подобная причина соответствует отнюдь не всем сущим, ясно, что это имя дается ему по аналогии с первыми и высшими богами. Однако самыми важными во всех божественных устроениях оказываются умопостигаемые боги, которые гипостазируются непосредственно после единого. Следовательно, отеческая причина сущих соответствует умопостигаемым богам и именно они оказываются отцами всех божественных родов, поскольку относятся к высшему чину сущих и неявным образом производят все на свет. И первый бог потусторонен наименованию «отец» точно так же, как любым другим именам, и ни благом,

* «Письма», 323d4; «Государство», 506e6.

** «Тимей», 30a6–7.

ни единым в собственном смысле этого слова называть его не следует из-за его неизреченного и непознаваемого превосходства. Умопостигаемые же боги оказываются первыми сверхсущностными генадами, благостями и обособленными отцами сущих.

Таким образом, отеческое качество берет свое начало в высшей, первой, триаде <умопостигаемого>, творческое же впервые появляется в третьей. В самом деле, то, что порождает все виды и при их посредстве упорядочивает все, оказывается третьим среди умопостигаемого, поскольку, как мы говорили *, соответствующее *всесовершенное живое существо* ** содержит в себе первые умопостигаемые парадигмы. Стало быть, здесь одновременно присутствует и творческое <начало>, так как живое-в-себе гипостазирует богов и производит на свет все виды сущих. Значит, в качестве божественной причины оно обладает отеческим своеобразием, а как эйдетическая представляет собой первое творческое начало всего. Напротив, то, что выступает как творческое и одновременно отеческое, обретает свою ипостась в демиургической монаде. Именно по этой причине демиург всего гипостазирует богов, а в первую очередь создает космос, действуя при посредстве демиургических видов и логосов; действительно, он гипостазирует ум, души и тела, V,56
упорядочивая все при помощи видов: что-то — при посредстве первых, что-то — при участии промежуточных, а что-то — силой последних.

Итак, видишь ли ты, что низший чин умопостигаемого был отеческим и вместе с тем творческим, в то время как низший чин умно́го — творческим и отеческим? Далее, в первом преобладает отеческое своеобразие, а во втором — творческое, и в обоих случаях изначально существуют обе причины, но в парадигме более важной оказывается отеческая, а в демиурге — творческая. В самом деле, одна созидает благодаря самому своему бытию, а другой — при посредстве действия, и одной свойственно сущностное творчество, а другому — творческая сущность; в них обоих присутствуют виды, но в одной они располагаются умопостигаемым образом, а в другом — умны́м.

На основании сказанного ясно, что демиургическая причина гипостазируется аналогично парадигматической и при этом соотносится с умны́м так же, как та с умопостигаемым. Потому-то Тимей и говорит, что демиург всего обращается к парадигме: «*Стало быть, поскольку ум созерцает идеи, присутствующие в том, что является живым существом,— то, сколько их и каковы они,— он решил, что вот это Все должно обладать стольким же по числу и такими же*

---

* См.: Наст. соч., III.15.

** «Тимей», 31b1.

идеями»[*]. И, наряду с данной аналогией, умнóе располагается ниже, чем умопостигаемое: последнее оказывается скорее объединенным, а первое разделенным; одно изначально существует в качестве предмета стремления, а другое движется вокруг него; одно наполняет отеческой силой, а другое словно бы *пьет*[**] ее и воспринимает в свое лоно
V,57 всеобщее порождающее изобилие первого. Именно в этом смысле демиург Всего всесовершенен, поскольку он при посредстве всесовершенного живого существа принимает участие во всеобщих умопостигаемых силах. В самом деле, космос, как говорит Тимей, есть *совершенство из совершенств*[***], а живое-в-себе — *совершенное во всем*[4*], каковое мнение тот же самый муж высказывает в другом месте, и демиург, который является *лучшей из причин*[5*], всесовершенен.

Стало быть, вновь вернувшись к предшествующему изложению, давайте скажем, что отеческая причина полагает себе начало в высшем единстве умопостигаемого, отеческая и одновременно творческая гипостазируется в умопостигаемой парадигме, творческая же и вместе с тем отеческая определяется в качестве всеобщего демиурга и, наконец, всего лишь творческая и демиургическая соответствует новым богам, которые гипостазируют частные и смертные предметы[64].

Далее, само своеобразие демиургической причины оказывается одновременно творческим и отеческим; Тимей говорит об этом не только в начале своих рассуждений о ней, когда он именует <демиурга> *творцом и отцом вот этого Всего*[6*], напротив, при описании беседы с новыми богами он указывает на то же самое, поскольку демиург говорит им: «*Боги богов! Я — ваш демиург и отец вещей, и они неразрушимы, ибо таково мое желание*»[7*]. В самом деле, он называет себя не отцом и демиургом, а демиургом и отцом, подобно тому как выше <Платон> именует его *творцом и отцом*[8*]. Такие имена используются не только в «Тимее»; в «Политике» элейский гость, рассуждая о космосе, утвер-
V,58 ждает следующее: «*Подражая наставлению демиурга и отца, сперва он выполнял его тщательно, а под конец — скорее небрежно*»[9*].

Стало быть, тем, кто искушен в соответствующих предметах, ясно, что Платон, всегда сохраняя неизменным порядок следования этих имен, определяет демиургическую монаду в согласии с описанным своеобразием и полагает, что она оказывается творческой и одновременно

* «Тимей», 39e7–9.
** «Орфика», фр. 167.
*** «Тимей», 32d1.
4* Там же, 30d2.
5* Там же, 29a6.
6* Там же, 28c3–4.
7* Там же, 41a7–8.
8* Там же, 28c3–4.
9* «Политик», 273b1–3.

отеческой. В самом деле, поскольку она располагается в низшем чине умно́й триады, она обладает отеческим превосходством над всеми последующими родам богов, а поскольку производит на свет из самой себя все частные роды и виды сущих, содержит в себе творческую причину гипостазирующегося. И, коль скоро демиург есть отец, в нем одновременно присутствуют сила и ум. Действительно, он сам в одном месте говорит так: «*Подражая моей силе в вашем рождении*» *; с другой стороны, Тимей утверждает относительно него следующее: «*Стало быть, поскольку ум созерцает идеи, присутствующие в том, что является живым существом,— то, сколько их и каковы они,— он решил, что вот это Все должно обладать столькими же по числу и такими же идеями*» **. Значит, демиург есть отец и в нем присутствуют сила и ум отца[65], но все перечисленное существует умны́м, а не умопостигаемым образом. Потому-то, как я полагаю, он именуется не только отцом, но еще и творцом и демиургом; и сила в нем присутствует не сама по себе, но именно как сила демиурга и отца, ибо он сам, назвав себя *демиургом и отцом* ***, утверждает, что у него имеется *сила* [4*]; когда же речь идет о нем как об уме, сила, как и все прочее, не упоминается: «*Стало быть, поскольку ум созерцает идеи, присутствующие в том...*» [5*] Действительно, все — и в том числе сила и отец — располагается в нем умны́м образом, поскольку он и в этом подражает умопостигаемой парадигме. В самом деле, в последней V,59
все — предел, беспредельное и смешанное — присутствовало умопостигаемым образом, а перечисленное и есть отец, сила и ум. Однако в парадигме умно́е было умопостигаемым, представляющим собой умну́ю причину, располагающуюся среди умопостигаемых богов, то же умно́е, которое воспроизводит парадигму, является умны́м самим по себе, поскольку оно оказывается умны́м, находящимся среди умно́го, о чем уже было сказано выше [6*].

Итак, как мы и говорили, поскольку демиургу соответствуют отец, сила и ум и поскольку они определены в качестве творческого и демиургического <начала>, он сочетается с живородящим чином и вместе с ни́м гипостазирует роды жизни и животворит всеобщий космос. Подробнее же соответствующий чин, как и то, где именно он располагается, мы рассмотрим ниже [7*]; впрочем, на основании сказанного и так ясно, что, будучи демиургом, он нуждается в соприкосновении

---

* «Тимей», 41c5–6.
** Там же, 39e7–9.
*** Там же, 41a7.
4* Там же, 41c5.
5* Там же, 39e7–8.
6* См.: Наст. соч., V.15, 50.12–13.
7* См.: Там же, V.30–32.

с живородящим чином и порождает всеобщие жизни вместе с ним. Он соединил этот чин с самим собой и, посеяв в нем все меры жизни, вместе с ним упорядочив их и произведя на свет, он вновь возвращает их к самому себе. В самом деле, ему подобает как порождать все, так и призывать это все к самому себе, причем отнюдь не в меньшей мере, чем порождать, ибо он располагается в низшем умнóм чине и является демиургическим умом. Таким образом, как демиургический он гипостазирует все, а как ум соединяет множество в единство и возвращает его к самому себе. Оба эти действия он совершает при посредстве логосов, предоставляемых им новым богам[66], поскольку тем самым он наполняет их демиургической и порождающей силой, соединяет с самим собой, словно бы делает себя предметом стремления для множества богов и соотносит с собой всех демиургов, находящихся в космосе.

V,60

Глава 17

Атрибуты демиурга в «Тимее»

Наконец, в третий черед давайте, последовав за Тимеем, изложим свои умозрительные представления о демиургической причине в чистом виде, использовав при этом другой подход[67]. Итак, во-первых, в самом начале своего изложения, посвященного демиургу, он, как этого и следовало ожидать, рассмотрел его *благость*, как и то, что он независтливо дарует демиургические логосы; начал же он с главного: с его благости и сверхсущностной божественности[68]. В самом деле, благость и независтливость * — это отнюдь не обладание каким-либо благом и не сила, или вид, сам по себе предшествующий многим благам, напротив, они суть единое и неизреченное участие, проистекающее от блага, а также само единое демиургического чина, в согласии с которым демиург является богом и наполняет все собственными благами. Действительно, коль скоро в нем присутствует божественность, стремящаяся упорядочивать все, а также наличное бытие, обращенное вовне и направленное на промысел обо всем, по этой самой причине он положил начало демиургии. Итак, его благость есть не что иное, как демиургическая божественность; воля же к производству на свет потомства — это энергия благости, определяющая цель его силы. В самом деле, коль скоро в демиурге всего, как было сказано **, присутствуют такие

* Ср.: «Тимей», 29e1–2.

** См.: Наст. соч., V.16, 57.7–8.

моменты, как отец, сила, и ум, причем все они располагаются в нем так, как это свойственно умно́му, в каждом из этих моментов он полон участия в едином. И при посредстве благости в нем высвечивается отеческое и словно бы умопостигаемое, соответствующее уму, через воление направляется и обращается к умопостигаемому благу его сила, а благодаря промыслу его ум оказывается совершенным, поскольку он V,61 гипостазирует все. Все перечисленное является потомством единой божественности, присутствующей в демиурге.

Стало быть, как я и говорил, <Тимей> в этих рассуждениях, во-первых, указывает на божественное своеобразие демиурга; во-вторых, он имеет в виду располагающуюся в нем объединенную **парадигматическую причину** всего. В самом деле, суждение «*Сделать все подобным самому себе*» * — подразумевает то, что он сам является умопостигаемой парадигмой прекрасного и благого в космосе. Ведь, поскольку он гипостазирует все благодаря самому своему бытию, гипостазирующееся оказывается его изображением. И, в согласии с этим рассуждением, демиург не просто является богом, но также содержит в себе умопостигаемое и подлинное сущее и предвосхищает собой не только целевую, но и парадигматическую причину внутрикосмических предметов.

Далее, в-третьих, <Тимей> воспевает его силу как **демиургическое начало**, скрывающее все беспорядочное и неопределенное и позволяющее преобладать во всеобщем только прекрасному и благому. Действительно, слова: «*Чтобы ничто по возможности не было дурно*» ** — указывают на силу демиурга, не встречающую сопротивления, в чистоте упорядочивающую материальное и сияющую границей для неограниченного и порядком для беспорядочного. С учетом сказанного тебе, конечно, покажется удивительным тот из Платоновых догматов, что материя рождается от какого-то из богов, стоящих выше демиурга. В самом деле, последний, *позаботившись* *** о ней, удерживающей в себе следы видов, тем самым даровал ей всеобщее совершенство в виде упорядоченности. Стало быть, как материя, так и все то, что положено в основание тел, появляется свыше, от первых начал, которые вследствие переизбытка силы[69] в состоянии порождать даже низшие из сущих; демиург же всего освещает это все порядком, границей и устроенностью и, даруя ему виды, делает его изображением V,62 умопостигаемого.

* «Тимей», 29e3.

** Там же, 30a2–3.

*** Там же, 30a4.

Наконец, в-четвертых, давайте рассмотрим то, как у нас появляется демиургический ум. «*Итак, сделав логический вывод на основании зримых по своей природе вещей, он обнаружил, что ни один безмысленный предмет никогда бы не смог стать прекраснее того, который обладает умом*»*. Что же это за логический вывод и что такое обнаружение и откуда они взялись? Так вот, логический вывод[70] есть разделенная мысль, которая имеет в виду саму себя и исследует правильность самой себя. Действительно, всякий человек, размышляющий логически, переходит от одного положения к другому и, возвращаясь к самому себе, исследует благо. Стало быть, демиургический ум также обладает аналогичными качествами в устроении всего, предоставляя разделенные причины внутрикосмическим предметам, которые в объединенности заведомо существуют среди умопостигаемого. В самом деле, то же самое, что умопостигаемый ум гипостазирует как однородный и обособленный, умной порождает, разделяя, расчленяя и словно бы действуя самостоятельно[71]. Значит, логический вывод есть наполнение умопостигаемым и всесовершенное единство с ним. На этом основании ясно, что стоит считать рассматриваемый логический вывод вовсе не исследованием, не недоумением и не блужданием[72] божественного ума, а, напротив, постоянным мышлением, рассматривающим многообразные причины сущих. Действительно, ум всегда объединен с умопостигаемым, полон собственными умопостигаемыми моментами и в своем действии он на равных основаниях оказывается и умом, и умопостигаемым. В самом деле, он одновременно мыслит и уже завершил свое мышление, отыскивает самого себя, приближаясь к себе, и нашел, что же такое он есть. И логический вывод здесь отнюдь не выступает как
V,63 переход, ибо мысль богов вечна, исследование же относится вовсе не к отсутствующему предмету, поскольку все всегда присутствует в уме богов и умопостигаемое среди них не обособлено от ума. Итак, пусть логическим выводом в данном случае будет именоваться обращение ума к самому себе, а исследованием — наполнение его умопостигаемым, при том, что *зримым по природе*** пусть именуется само умопостигаемое. Ведь, как я полагаю, именно по этой причине <Тимей> называет то неупорядоченное, которое лежит в основании тел и подчиняется смутным следам видов, просто *зримым****, а умопостигаемое именует зримым по природе, ибо уму по природе свойственно созерцать именно его, а вовсе не худшее. Стало быть, подобно тому как он утвер-

* «Тимей», 30b1–3.
** Там же, 30b1.
*** Там же, 30a3.

ждает, что *ум созерцает* * умопостигаемое, точно так же он называет умопостигаемое з р и м ы м п о п р и р о д е и указывает на возвращение ума к умопостигаемому словно видящего к видимому. Разумеется, если <демиург всего> созерцает живое-в-себе и уподобляет ему всеобщий космос, то будет говориться о том, что само живое-в-себе зримо для него. Действительно, именно там располагается более всего явственное среди умопостигаемого **, и на это мы уже указывали выше ***, когда говорили, что там сияет исток красоты, который Сократ в «Федре» назвал *блистающим* и *лучезарным* 4*.

Глава 18

Теологическое истолкование речи демиурга, обращенной к новым богам в «Тимее»

Итак, вот какие умозрительные положения относительно демиургической причины следует почерпнуть из приведенных рассуждений. И, в случае если бы мы смогли подвергнуть <правильному> рассмотрению ту речь, которую демиург обращает ко всем новым демиургам, и выявить ее тайный смысл, нам открылось бы единое и высшее совершенство догматов, относящихся к этой причине. Стало быть, давайте V,64
так и поступим и положим подходящее начало истолкованию данной речи.

Энергии и силы богов двойственны. Одни пребывают в них самих, действуют в отношении их, и целью тогда оказывается единая и объединенная с сущностью ипостась, другие же выходят за их пределы и в явном виде представляют их деятельную силу, обращенную на последующее; такие <энергии и силы> сосуществуют с множеством восприемлющего их и со своеобразием его сущности. В то время как <эти энергии и силы> двойственны, вторые среди них зависят от первых, определяются в их соотношении к ним и в согласии с ними воспринимают собственное наличное бытие. В самом деле, необходимо, чтобы энергии, выходящие вовне, всегда оказывались изображениями внутренних, разворачивающими всю их бесчастную совокупность, делающими множественным объединенное и разделяющими на части неделимое.

В согласии с этим рассуждением, энергия природы также оказывается двойственной: одна пребывает в ней самой, и в ней природа

* Там же, 39e7–9.
** Ср.: «Государство», 518c9.
*** См.: Наст. соч., III.22, 80.24–27.
4* «Федр», 250b6; d2.

связует саму себя и смыслы, располагающиеся в ней, а другая происходит от нее, и благодаря ей тела полны соответствующими природными силами, которые движутся под действием природы, влияют друг на друга и претерпевают друг от друга так, как это свойственно природе. В свой черед, двойственно также движение души: одно самодвижно, обращено на нее саму, принадлежит ей самой, сочетается с жизнью души и неотличимо от нее, а другое воздействует на инодвижное[73], приводит его в движение и распространяет на него собственную силу. Следовательно, по своей природе двойственна также энергия ума: первая является умнóй, объединенной с подлинными сущими, неделимой на части, сосуществует с умопостигаемым в уме или, вернее, сама [V,65] оказывается таким умопостигаемым наравне с самим умом (ибо вовсе не получается так, что ум сам по себе существует в возможности, а затем, присоединив к себе энергию, начинает мыслить умопостигаемое; напротив, соответствующая энергия оказывается единой и простой, так как связанное с ней множество единично, а также относящейся к самому уму), вторая же обращена на внешнее и на то, что способно участвовать в уме, поскольку ум благодаря самому себе делает умны́м также участвующее в нем, словно бы сияя светом заключенной в нем мысли и даруя ее другому.

Итак, необходимо, чтобы сам божественный и демиургический ум был всегда объединен с умопостигаемым и обладал полнотой и самодостаточностью демиургического мышления, извечно существующими как единство, обособленное от всего (имея в виду именно это единство, как я полагаю, Тимей и говорит в одном месте, что отец Всего *пребывает в обычном для себя состоянии* *, то есть восходит *на собственный наблюдательный пункт* **, препоручая демиургию смертных внутрикосмическим богам; действительно, в той мере, в какой он обособлен от следующего за ним и несопоставим с частными множествами богов, он обращен на самого себя и созерцает и постигает предшествующее, образуя единое и единовидное единство с ним), однако чтобы благодаря обращенности на самого себя и на более всего водительствующих богов он производил из самого себя вторичные энергии, направленные на все частные устроения.

Таким образом, именно эти деятельные силы и энергии, которые всеобщая и единая демиургия вверяет демиургическому множеству богов, Тимей и запечатлевает при посредстве рассматриваемой речи ***.

---

* «Тимей», 42e5–6.

** «Политик», 272e5.

*** См.: «Тимей», 41a7–d3.

В самом деле, слова есть изображения мыслей[74], по каковой причине они словно бы разворачивают то, что в виде семени располагается в умопостигаемом и приводят не имеющее частей к частной ипостаси, а V,66 для пребывающего в самом себе определяют его связь с другим. Разумеется, ясно, что, подобно тому как отправляющиеся от природы логосы сами оказываются в некотором смысле природными и превращают в физическое то, что их восприемлет, те, которые рождаются от души, являются животворящими, делают участвующее в них одушевленным и движущимся благодаря самому себе при посредстве душевной силы, о чем говорит Сократ в «Федре» *, и предоставляют ему подобие самодвижности, а те, которые идут от ума и сияют для следующего за ним, управляют для воспринимающих их всеми умны́ми благами, предоставляя познание истинной и простой жизни и чистоты,— так вот, точно так же демиургическая речь сообщает новым богам всеобщие, неделимые и объединенные меры обособленной демиургии и наполняет ими сущности демиургического промысла, а также делает этих богов вторыми демиургами, продолжателями дела своего отца. Действительно, демиург гипостазировал все плеромы космоса, и они, подражая ему, наряду со всеобщим творят частное; он произвел на свет сущность вечных предметов, а они, словно бы вылепляя смертные, вовлекают их в единый генесиургический круг; и, подобно тому как единый демиург управляет всеобщими кругооборотами Всего, точно так же многие замыкают частные круги движущегося в становлении.

Если мы говорим по поводу речи, обращенной демиургом к множеству внутрикосмических богов, правильно и эта речь оказывается деятельной, демиургической и возвращающей воспринимающих ее к единству с <демиургом>, а также телесиургической по отношению к V,67 заключающимся в них [логосам] благам, то уж, пожалуй, не показалось бы, что мы говорим нечто парадоксальное, когда доказываем, что <данная речь> предоставляет богам, находящимся в космосе, участие во всех силах, устойчиво располагающихся в отце и в возникших прежде него и вслед за ним причинах, и, подобно тому как он, располагаясь в низшем чине умны́х богов, оказывается плеромой всех последних, точно так же исходящие от него демиургические логосы предпосылают <внутрикосмическим богам>, так сказать, собственные признаки всех сверхкосмических божественных родов, при посредстве которых определяется их зависимость от предшествующих им чинов, как, я полагаю, и всего вот этого космоса; тем самым они созидают все смертное и

---

* См.: «Федр», 245e5–6.

дарують каждому такому существу собственную силу и истечение божественных сил.

Короче говоря, на какие качества, приходящие к *новым богам** от первого демиурга и от всесовершенной демиургии, указывает Платон в рассматриваемой речи?[75] Во-первых, они, естественно, оказываются *богами богов***, ибо обращенный к ним их отцом зов становится хорегом их божественной силы, как было сказано выше***, обеспечивающим его деятельное присутствие в участвующем в нем. Во-вторых, всеобщий демиург, хотя он сам и содержит в себе причину расторжения, дарует им способность быть *неразрушимыми*, с тем чтобы они были таковыми по своей сущности, хотя в смысле причинной связи неразрушимыми они не являются[4*]. Далее, в-третьих, он привносит в них свыше *возобновляющееся бессмертие*[5*], поскольку тот вид бессмер-
V,68 тия, который в мифе, рассказываемом в «Политике», назван возобновляющимся, не предполагает, что они бессмертны <в собственном смысле этого слова>, и равным образом не *назначает им в удел смерть*[6*]. Кроме того, <в-четвертых,> сам демиург свидетельствует о том, что от отца они удостаиваются телесиургической силы, обращенной на все, ибо если без ипостаси смертных живых существ космос несовершенен, то, разумеется, те, кто повелевает возникновением этих существ, должны быть причиной для совершенства Всего. И наконец, <в-пятых,> благодаря обособленной и умно́й причине демиург дарует им порождающее и отеческое руководство всем, а также закладывает в них те силы, которые непосредственно связаны с палингенесией[76], так как в них присутствует способность *вновь принимать к себе гибнущее*, созидать части из целых и вновь превращать в целые разрозненные части[7*]; и, вообще, вечно рождающийся бег природы[77] подчиняется творчеству новых богов.

Короче говоря, демиург дарует им божественное единство, устойчивость и тот вид вечности, который им подобает, а также соотносит с ними разнообразные причины телесиургических сил, живородящих потоков и демиургических мер. Потому-то многие демиурги и возводят свойственную каждому демиургию к единому и всеобщему промыслу отца и <сообразуют> собственное деятельное творчество с началами демиургических действий, которые они получили от него. Все они об-
V,69 ладают неизбывной полнотой сил, поскольку участвуют в даруемых

---

* «Тимей», 42d6.

** Там же, 41a7.

*** См.: Наст. соч., V.18, 65.23–26.

4* См.: «Тимей», 41b3–6.

5* «Политик», 270a4.

6* «Тимей», 41b4.

7* См.: Там же, 41c6–d3.

отцом демиургических логосах и каждый из них получает свою характеристику прежде всего на основании собственного своеобразия; и для своего потомства одни оказываются подателями единства, другие — пребывания <этого потомства> неразрушимым, третьи — его совершенства, четвертые — жизни, пятые же начальствуют над палингенесией: обладая в раздельности теми силами, которые объединены в едином демиурге, они содействуют промыслу своего отца. И все то, что порождают многие демиурги, гипостазируется в первую очередь благодаря единой демиургии, которая управляет смертным вечно, движущимся неподвижно, а делимым — неделимо. Впрочем, потомству того, единого, демиурга нет необходимости зависеть от движения новых богов, ибо единая демиургия всегда превосходит множественную и божественная причина действует прежде собственных порождений и вместе с ними гипостазирует то, что происходит от них[78]. Итак, первый бог производит на свет божественные роды всего от самого себя и при посредстве самого себя в согласии с благовидным волением, смертными же он управляет через новых богов, при том, что те в этом случае действуют словно бы по собственной воле. В самом деле, он говорит следующее: *«Рожденные при моем посредстве оказались бы равными богам»* *. Стало быть, определение «то, при посредстве чего» необходимо относить на счет новых богов, а «то, от чего», даже в случае движения смертных, следует связывать со всеобщим демиургом. Действительно, первое среди возникающего при рождении последующего всегда содействует собственной монаде; все происходит от этой монады, но что-то появляется непосредственно от нее и благодаря ей самой, а V,70
что-то воспринимает исходящий от нее промысел через другое. В самом деле, соответствующие посредствующие роды получают в свою власть от первой действующей монады промысел о последующем.

<Глава 19>

Демиургические логосы, сообщаемые частным душам

Итак, пусть по поводу речи, которую демиург в «Тимее» обращает к богам, располагающимся в космосе, на настоящий момент будет сказано именно это. Вслед за этим подобает рассмотреть вторые меры всеобщего демиургического промысла, которые он из самого себя задает для многих частных душ. В самом деле, гипостазировав их, выделив

* Там же, 41c2–3.

то их количество, которое равно числу божественных жизней и рассеяв по всему космосу, он заложил в них демиургические границы, определил их всеобщие кругообороты, начертал для них законы рока, предпослал им зримые меры демиургической жизни, назначил награды за добродетель и надлежащее возмездие за все дела порока, как подобает упорядочил их, а также заключил цель всего кругооборота в едином так, как это свойственно умнóму, и соотнес с этой <целью> всеобщее государство частных душ*[79].

Так вот, все души бессмертного удела, удостоившиеся выхода за пределы демиурга, наполняются от него объединенным и умны́м промыслом, разумеется, потому, что потомство, зависящее от причин, всегда участвует в исходящей от них телесиургии; однако божественные
V,71 души, первыми гипостазировавшиеся благодаря ему, выслушивают слова отца непосредственно; частные же участвуют в однородном промысле демиурга во второй черед и наряду с большей раздельностью. Потому-то для первых он, как законодатель, определяет все меры их жизни и, стало быть, предпосылает им демиургические логосы, охватывая разделенное, связанное с их всеобщей жизнью, словно объединенное, соединяя в тождестве и во вневременности их временну́ю изменчивость и однородно и в единой простоте сопрягая многовидность и разнородность, свойственные их энергии. Тем самым он делает очевидным для божественных душ собственный промысел и предписывает вместе с ним участвовать в попечении обо всем космосе, создавать и упорядочивать смертные существа, начальствовать над рожденным в согласии с мерами справедливости, направлять и вслед за демиургическим промыслом замыкать все в его круг.

Следовательно, те толкователи Платона, которые отождествляют частные души со всеобщими и приписывают им одну и ту же сущность на том основании, что все они удостоились рождения от одного демиурга, весьма далеки от понимания демиургии[80]. В самом деле, прежде всего, что касается самого их выхода за свои пределы, то, как говорит Тимей, отец *взял остатки предыдущего и* произвел на свет *вторые и третьи*** роды, упорядочив тем самым частные души; в дополнение к выходу за свои пределы он даровал божественным душам логосы, относящиеся к возвращению, демиургические и те, которые связаны с предоставлением порождающих сил и телесиургических благ, а частным — те, которые определяют *становление, законы рока**** и воз-

---

* См.: «Тимей», 41d4–42d4.
** Там же, 41d5–7.
*** Там же, 41e2–3.

даяние для них, а также всяческие кругообороты. Итак, если у душ все, что соответствует их сущности, появляется от демиурга, то, разумеется, необходимо, чтобы различные меры, представленные в рас- V,72
сматриваемых логосах, оказались причиной разных сил; и с одними из [частных] душ, пребывающих в космосе, демиург связывает обособленное государство, а с другими — то, которое подчинено первым душам и управляется ими свыше.

Глава 20

Суммарное изложение учения о демиурге, представленного в «Тимее»

Впрочем, лучше сослаться на более подробное аподиктическое рассмотрение данных вопросов, которое проведено в других сочинениях[81]. Давайте, вслед за демиургическими логосами вновь вернувшись к демиургическому уму как таковому, пройдем по пути самого Платона и рассмотрим, кто такой демиург, соединяющий низший чин умно́й триады с ее началом, а также то, какое имя, в согласии с эллинской теологией, ему следует дать. И в первый черед давайте, выработав некое суммарное представление о нем, опишем в главных чертах те его признаки, которые мы почерпнули из «Тимея», ибо после достижения согласия в этих вопросах нам будет легче понять вышесказанное.

Итак, в самом начале теологии, посвященной демиургу, он воспевается как *творец и отец всего** космоса, а не только как творец и не как отец и творец; как было показано, он обладает обоими этими собственными признаками, но характеризуется скорее как творческая, чем как отеческая, причина. *Демиургом*** всего он является в согласии с собственной благостью, независтливым волением и силой, способной упорядочивать все, даже беспорядочное. Он — хорег красоты, соразмерности и порядка, и прежде всего нам сообщается о нем как о *наи-
лучшей из причин****, поскольку он владеет однородной и первой V,73
действующей силой во всей демиургической последовательности. Он гипостазировал ум, душу и всю вместе взятую жизнь, присутствующую в космосе, ибо именно он сделал всеобщее небо *одушевленным и мыслящим живым существом*4*. <Будучи> наполненным всем умопостигаемым и обращая себя к *умопостигаемому и всесовершенному*

* Там же, 28c3–4.
** Там же, 41a7; 68e2; 69c3.
*** Там же, 29a6.
4* Там же, 30b8.

живому существу[*], а вот это <зримое> живое существо приводя в соприкосновение с ним и делая его *однородным*[**], подобно тому как его парадигма обособлена, и, выходя за пределы всего умопостигаемого, сам демиург гипостазируется в объединенности. Далее[82], он является демиургом даже для тел, выступает как телесиург, связует все наилучшими аналогиями и приводит его *силы, объемы и числа* в гармонию с *наипрекраснейшими оковами*[***]. Помимо этого, демиург гипостазировал Все как целое из целых и как *совершенство из совершенств*[4*], с тем чтобы оно было *не стареющим и не болеющим*[5*], а также содержало в себе все роды стихий. Он упорядочил его также в виде фигуры самой первой, наипростейшей и более всего всеобъемлющей по сравнению со всеми существующими фигурами[6*]. В дополнение к этому он оказывается причиной для самодостаточности и внутренней замкнутости круга Всего, с тем чтобы Все, *претерпевая от самого себя и действуя* в самом себе, *не нуждалось*[7*] ни в чем внешнем. Он — хорег движения всего, а также жизни, разворачивающейся во времени и всегда совершающей свое изменение одинаково, тождественно и вокруг одного и того же[8*]. Далее, он — отец души и располагающихся в ней родов, а также всех ее гармонических логосов[9*],
V,74 словно бы гипостазировавший ее в космосе в качестве самодвижной и бессмертной лиры. Он — тот, кто выделил в этом космосе круги — один и семь, творец и демиург общих <космических> фигуры и формы[10*]. Помимо этого, он породил из самого себя всеобщее время как подражание вечности, а также все временны́е меры и тех богов, которые указывают их[11*]. Он создал из собственной умно́й сущности Солнце и зажег его, словно светоч, с тем чтобы оно стало царем Всего, обладающим обособленным превосходством над другими богами[12*]. Вслед за ним он сотворил все небесные и подлунные множества внутрикосмических богов и демонов[13*], чтобы тем самым превратить вот этого однородного и самодостаточного бога в *изваяние*[14*] умопостигаемого и совершенного бога[15*]; он сделал твердой землю, уподобив ее Гестии, а все остальные стихии распределил между божественными

---

* «Тимей», 39e1; 31b1.
** Там же, 31b3.
*** Там же, 31c2–32a1.
4* Там же, 32d1.
5* Там же, 33a2–3.
6* Ср.: Там же, 33b1–4.
7* Там же, 33c6–d3.
8* Ср.: Там же, 34a1–7.
9* Ср.: Там же, 34b3–4.
10* Ср.: Там же, 35b4–36d7.
11* Ср.: Там же, 37c6–d7.
12* Ср.: Там же, 39b4–5.
13* Ср.: Там же, 39e3–40a2.
14* Там же, 37c7.
15* Ср.: Там же, 92c7–9.

душами и демонами[*]. В заключение он обратил появившиеся роды богов к себе и даровал всем им незапятнанное рождение и вечную жизнь, а также демиургическое и порождающее совершенства[**]. Он гипостазировал частные души вместе с их *колесницами*[***], разделил их и подчинил одни из них одним водительствующим богам, а другие — другим[4*], объявил им *законы рока*[5*], отмерил их воплощения в становление, учредил их кругообороты и, так сказать, установил законы для всего их государства, располагающегося в космосе.

После всего этого демиург положил предел своему промыслу обо всем, вернулся *на собственный наблюдательный пункт*[6*] и *вверил новым богам* попечение о смертном, сам же *пребывал в своем обычном состоянии*[7*], оставаясь парадигмой промысла о последующем для рас- V,75
полагающихся в космосе демиургов. И, подобно тому как в ходе сотворения Всего парадигмой служит умопостигаемое живое существо, точно так же для упорядочения частного такой парадигмой оказывается умнóе живое существо, в котором все виды изначально существуют в раздельности и в согласии с собственной природой. В самом деле, <Тимей> говорит: «*Дети, уразумев приказ отца, принялись его исполнять*»[8*]; и, в то время как демиург пребывает в покое, произведя все на свет отеческим и вечным образом, они демиургически упорядочивают смертные роды во времени.

Промысел демиурга, начинающийся с высшего, достигает сотворения этих <богов>, и тем самым Платон словно бы посвящает демиургу и отцу вот этого Всего гимн[83], в котором прославляет его силы, творческие действия и благодеяния, совершенные для космоса. Необходимо, приняв к сведению то, что в рассматриваемом сочинении написано прямым текстом, сделать вывод также относительно всего остального, что следует рассмотреть применительно к демиургу. Я имею в виду то, что мы сказали чуть выше[9*]: кто такой демиург, как его <подобает> именовать на эллинском наречии и по какой причине Тимей не сообщает его имени и не указывает, кто он такой, а говорит, что *отыскать его — уже дело, а, отыскав, сообщить о нем всем и вовсе невозможно*[10*]. Так вот, как я полагаю, на основании вышесказанного даже тем, кто не слишком сообразителен, ясно, что, по мнению Платона, воспеваемый нами сейчас демиург есть великий Зевс. В самом деле,

---

* Ср.: Там же, 40b8–c3.
** Ср.: Там же, 41a7–b7.
*** Там же, 41e2.
4* Ср.: Там же, 42d2–5.
5* Там же, 42e2–3.
6* «Политик», 272e5.
7* «Тимей», 42d5–e6.
8* Там же, 42e6–7.
9* См.: Наст. соч., V.20, 72.10–13.
10* «Тимей», 28c4–5.

24 Зак 3700

если царство Крона, как было сказано *, соответствует высшему чину всей умнóй триады и умопостигаемому превосходству умнóго, со сред-
V,76 ним же, центральным, чином и с лоном, восприемлющим порождающую силу, заключенную в Кроне, связан материнский и живородящий исток — Рея, то, разумеется, любому очевидно, что в низшем чине этой триады располагается величайший Зевс. Действительно, он есть бог, отечески гипостазирующийся благодаря вышеназванным причинам — отеческой и порождающей; именно о нем говорится, что он царствует, воспринимая свое умнóе начальствование от отца. Итак, если, как было показано выше **, необходимо, чтобы демиург соответствовал низшему чину данной умнóй триады, и такое воплощение является собственным признаком царственной силы Зевса, то мы, разумеется, согласимся с тем, что Зевсово начало тождественно демиургу и что воспеваемый в «Тимее» демиург есть Зевс.

Глава 21

Зевс-демиург в «Критии»

Коль скоро необходимо разобрать эти вопросы во всех деталях и провести аподиктическое исследование представленной в «Тимее» теологии, посвященной демиургу, согласовав ее с тем, что было написано Платоном по поводу данного бога в других диалогах, давайте в первую очередь рассмотрим то, что говорится в «Критии», поскольку этот диалог непосредственно следует за «Тимеем» и сочетается с ним в смысле аналогии, так как здесь иконически рассматривается ипостась тех же предметов, которые Тимей воспевал в качестве первых действующих парадигм в ходе демиургии космоса.

Итак, с тем чтобы мне повести свое изложение с самого начала, скажу следующее: здесь Платон, после того как он детально описал то государственное устройство, которое существовало у афинян в древно-
V,77 сти, а также гордыню и своекорыстие атлантов, потомков Посейдона, истребивших божественное семя, смешивая его с человеческим и смертным ***, и *в своей дерзости пришедших во все местности* [4*], подобно вдохновленным Фебом поэтам, созывает богов на посвященный <атлантам> совет; и вот, собирается на заседание общий синедрион богов,

---

* См.: Наст. соч., V.5, 21.1–10; 11, 36.12–17.

** См.: Там же, V.12.

*** См.: «Критий», 121a8–b7.

4* «Тимей», 24e2–3.

а поскольку правит всем их государством Зевс, то это именно он призывает множество <богов> к себе. И, подобно демиургу в «Тимее», который точно так же зовет к себе всех внутрикосмических богов *[84], в «Критии» Зевс, пекущийся обо всем, собирает богов вокруг себя.

Давайте теперь рассмотрим, что́ именно Платон говорит относительно этого бога и как его суждения здесь согласуются с теми, которые ранее были высказаны в «Тимее». «*Бог богов Зевс, царствующий среди законов, поскольку он в состоянии рассматривать данные предметы, подумал о славном роде, впавшем в подобную развращенность и решил наложить на этих людей кару, чтобы они, будучи вразумлены, сделались более скромными. Он созвал всех богов в славнейшую из их обителей, которая располагается в средоточии мира, откуда можно созерцать все причастное становлению*» **. Данный пассаж начинается с того, что Зевс воспевается как бог богов и царь. Разве это не согласуется с тем, что было написано в «Тимее», где демиург именуется отцом и причиной всех внутрикосмических богов? Какой еще бог царствует над всеми богами, помимо того, который оказывается причиной их ипостаси и сущности? Кто называет внутрикосмических V,78 богов *богами богов?* *** Не тот ли, кто полагает начало всей демиургии? Значит, если он дарует тем богам, которые родились от него, бытие богами богов, то, разумеется, его самого тем более стоит воспевать как бога всех богов. Далее, кому среди богов, предшествующих космосу, по преимуществу подобает налагать кару на грешников, как не тому, кто определил все меры для душ, обнародовал для них законы Всего и издал подобающие установления по поводу справедливости и несправедливости, *чтобы впредь не оказаться виновником ничьей порочности?* 4* И, сказав: «*Созвал всех богов в славнейшую из их обителей*» (которая, находящаяся в средоточии Всего, есть словно бы наблюдательный пункт во всем становлении), <Платон> отнес на счет Зевса обособленный промысел обо всем <внутрикосмическом> множестве, на равных основаниях относящийся ко всему космосу; таковы обособленные блага демиургической монады, ибо обращение всех богов к себе и наблюдение за всеобщим небом свойственны прежде всего демиургу Всего. В самом деле, в чем еще в состоянии непосредственно участвовать множество, как не в гипостазирующей его монаде?[85] Кто мог бы обращать к самому себе всех богов, находящихся в космосе, как не демиург их сущности и распределения во Всем?

---

* См.: Там же, 41a3–6.

** «Критий», 121b7–c4.

*** «Тимей», 41a7.

4* Там же, 42d2–4.

Глава 22

Теология Зевса в «Кратиле»

Итак, мы принимаем сказанное за первое свидетельство в пользу нашего утверждения; второе, если угодно, это то рассуждение Сократа
V,79 в «Кратиле», в котором на основании имен он описывает нам сущность Зевса. В самом деле, восхождение к природе данного бога здесь основывается не на одном имени, как это имеет место в случае других богов, например Крона, Реи, Посейдона и Плутона *, — напротив, <Платон> сообщает о силе этого бога и о своеобразии его наличного бытия при посредстве двух имен, сходящихся воедино и частным образом указывающих на его единую и объединенную сущность. Действительно, в койнэ Зевс получает два имени и мы называем его Дием, когда обращаемся к нему в молитвах и гимнах; кроме того, мы воспеваем этого бога паронимично, связывая его с жизнью, как Зена[86]; одновременно получивший имя «Зевс» и радующийся обращению «Дий», он <известен> эллинам равным образом под обоими этими именами и в них обоих проявляется та сущность, которой он обладает, и то положение, занимаемое им среди богов. И само по себе ни одно из этих имен не может прояснить своеобразия данного бога, соединенные же между собой и обретшие <единый> смысл, они в явном виде представляют связанную с ним истину.

Итак, давайте по поводу того, почему сила этого царя и первенствующее положение его ипостаси среди богов обозначаются двумя именами, выслушаем самого Сократа, а именно такие его слова: «*Похоже, и его отцу, называемому Зевсом, соответствующее имя прекрасно подходит. Понять это, правда, нелегко. В самом деле, имя „Зевс" есть простое слово, но мы, разделив его на две части, пользуемся то одной, то другой из них. Действительно, одни называют его Зеном, а другие — Дием; когда такие имена соединяются в одно,*
V,80 *последнее открывает нам природу данного бога, что, как мы утверждаем, имя, являющееся таковым, и должно совершать. Ибо ни для нас, ни для всех остальных людей нет никого, кто оказался бы причиной для жизни в большей мере, чем властитель и царь всего. Стало быть, оказывается, что этот бог, благодаря которому у всего живущего имеется жизнь, получает свое имя совершенно правильно; и, как я говорю, его имя, будучи одним, разделено на два — Дий и Зен*» **. Так вот, сам способ соединения этих имен

---

* См.: «Кратил», 401e1–403a8.

** Там же, 395e5–396b3.

в одно, при котором проясняется наличное бытие этого бога, очевиден любому[87]. Если же, как и утверждается, он является хорегом жизни для всего, а также властителем и царем всего того, о чем говорится как о живущем, то кому, скажем мы, будет соответствовать данное своеобразие, если не принимать в расчет демиурга? Разве нет необходимости, соотнеся приведенное определение с представленным в «Тимее», отнести власть над живорождением именно к нему? В самом деле, демиург делает весь космос *одушевленным, мыслящим и живущим* * и гипостазирует в самом себе жизнь трех видов: неделимую на части, умну́ю; делимую, телесную; промежуточную между ними — одновременно неделимую и делимую[88]; кроме того, он связывает каждую небесную сферу с круговыми движениями души, соотносит с каждой звездой душевную и умну́ю жизнь и производит на свет богов, вождей подлунных стихий, а также души, и в дополнение ко всему перечисленному гипостазирует частные роды жизни и препоручает новым богам начальствование над смертными живыми существами. Стало быть, все то, что располагается в космосе, полно жизни благодаря силе демиурга и отца, сам же вот этот космос есть единое живое существо, образующееся из всех живых существ вследствие неистощимости причинной V,81
<силы> того, кто его породил. А хорег жизни для всего, тот, *благодаря кому живет* ** все — одно более явственно, другое скорее смутно,— есть не кто иной, как демиург всего. В самом деле, он сам, как и всесовершенная умопостигаемая парадигма, есть умно́е живое существо. Потому-то <парадигма и демиург> соединены между собой, и одна оказывается причиной всего в отеческом смысле, а другой — в демиургическом[89]. И, подобно тому как живое-в-себе в качестве единой причины умопостигаемо гипостазирует все живые существа (и умопостигаемые, и чувственно воспринимаемые), точно так же демиург во второй черед создает живые существа, располагающиеся в космосе, так, как это свойственно умно́му; подобно тому как первое гипостазировалось непосредственно от умопостигаемой жизни, точно так же второй рождается от умно́й жизни и первым наполняется потоками живорождения; потому-то он и сияет для всего жизнью, являя в себе глубины живородящей божественности и призывая к действию порождающую силу умны́х богов.

Стало быть, если все живет в согласии с демиургической причиной и участвует в душе, в уме и, так сказать, во всяком живорождении вследствие промысла этого бога и податель жизни для всего в космосе,

---

* «Тимей», 30b8.

** «Кратил», 396b1.

а также *властитель и царь всего*[*], как говорит Сократ в «Кратиле»,— это величайший Зевс, то он, разумеется, тождествен демиургу и боговдохновенное учение Тимея о последнем вполне согласуется с теологией Сократа, посвященной Зевсу. И коль скоро каждый из них V,82 полагает знание об этом боге трудным для восприятия, и один утверждает: «*Отыскать этого бога — уже дело, а, отыскав, сообщить о нем всем и вовсе невозможно*»[**], а другой говорит: «*Понять имя Зевса нелегко*»[***], то разве и в данном смысле их рассуждения об этом боге не совпадают между собой?

Кроме того, похоже, что соединение двух имен и отнесение их обоих к одному и тому же наличному бытию более всего подходит именно демиургу. Действительно, двойственности его сущности и порождающей силы уделяют внимание также другие теологи[90]. В самом деле, в нем заложена *диада*[4*], в согласии с которой он порождает все (согласно Тимею, он сам говорит о ней демиургам, располагающимся в космосе, так: «*Подражая моей силе*»[5*]), производит все на свет и живородит. Разумеется, необходимо посвятить ему диаду также и на основании древних преданий. Действительно, он *блистает умны́ми сечениями*[6*][91], разделяет и одновременно соединяет все, а также придает многому единый и *неразрушимый*[7*] порядок; именно на это его действие указывает его сила, проявляющаяся в именах, которая ведет нас самих от раздельного мышления к единому, самосовершенному и однородному созерцанию.

Итак, все сказанное вполне определенно указывает нам на то, что Платон отождествляет всеобщего демиурга с Зевсом. В самом деле, единственный, кто оказывается *причиной жизни для всего* и *царем всего*[8*],— это демиург Всего; он, словно бы изваянием которого становится по преимуществу диада имен, и есть тот, кто упорядочил всеобщее небо. И, мне кажется, поскольку он располагается в низшем чине умно́й триады, о чем мы уже много раз говорили, который возвращается V,83 к ее началу, поскольку полон промежуточными истоками жизни, объединен с *наблюдательным пунктом*[9*] отца и относит к самому себе простоту умопостигаемой ипостаси,— так вот, в согласии со своеобразием первых действующих причин, Зевс обладает двумя именами и, подобно тому как он воспринял свою сущность от двух соответствующих

---

* «Кратил», 396а8.
** «Тимей», 28с4–5.
*** «Кратил», 396а1.
4* «Халдейские оракулы», фр. 8.1.
5* «Тимей», 41с5.
6* «Халдейские оракулы», фр. 1.4.
7* «Тимей», 41b3.
8* «Кратил», 396а7–8.
9* «Политик», 272е5.

причин, ибо пределом он владеет благодаря своему отцу, а беспредельной силой вследствие его порождающей божественности, точно так же одно из двух имен он получает в честь отца и его единовидного совершенства, а другое — по всеобщему живорождению; стало быть, и его сущность и имя происходят от двух рассмотренных причин [92]. Действительно, любому очевидно, что слова «то, по причине чего», являются символом целевой сущности (*«Давайте скажем, по какой именно причине: он был благ»* [*],— говорит Тимей), а «жить» само по себе соответствует среднему чину сущих. Итак, одно имя дается демиургу силой высшего умно́го чина и отеческого единства, и это — «то, по причине чего» (ибо благодаря участию в названном чине в демиурге присутствуют предел и умопостигаемое), а другое — силой среднего чина умно́го (ведь жизнь и живородящее лоно обладают своей ипостасью именно там); благодаря им демиургический ум, появившись на свет, принимает участие также в именах, причем в их единстве. В самом деле, мы называем его *Дием и Зеном* [**] по той причине, что благодаря ему жизнь присутствует во всем и *из-за него жить свойственно всему* [***]. Именно в этом смысле само употребление имен указывает на выход демиурга за пределы обеих предшествующих причин.

Глава 23 V,84

Зевс в «Филебе»

Давайте теперь обратим внимание на то, что было написано в «Филебе» [4*], и рассмотрим то, как в этом диалоге Сократ связывает с Зевсом демиургию Всего [93]. Действительно, он высказывает предположение, что *ум упорядочивает все* [5*], как говорили о нем *мудрецы* [6*], и что он управляет *Солнцем, Луной и всем небесным круговращением* [7*], доказывает, что весь космос участвует в душе и в умно́м руководстве, что нам самим в числе прочего также свойственно участие в них [8*] и что вовсе не имеет места то, о чем говорит большинство физиологов: будто Все существует и возникает самопроизвольно и в таком положении находится даже более божественное, нежели зримое [9*] [94],

* «Тимей», 29d7–e1.
** «Кратил», 396a4.
*** Там же, 396b1–2.
4* См.: «Филеб», 28c6–30d8.
5* Там же, 28e3.
6* Там же, 28c6–7.
7* Там же, 28e4–5.
8* См.: Там же, 29d7–30a7.
9* Ср.: «Политик», 269d6.

а, напротив, предметы, располагающиеся во Всем, причастны душе и уму,— так вот, сделав все перечисленные выводы, как мы и сказали, и показав, что располагающееся во всем космосе больше и совершеннее нашего собственного *, общее же более властительно и водительно, чем частное **, и что над этим общим начальствуют ум, упорядочивающий все, а также душа, существующая благодаря попечению ума (ибо *ум*, располагающийся в космосе, *не лишен связи с душой* ***), Сократ наконец доходит до безучастного ума, гипостазировавшего ум, выступающий в качестве предмета сопричастности, и душу, а также сотворившего всеобщий космос; его, содержащего в себе причины внутрикосмических плером, он именует и воспевает никак иначе, нежели как
V,85 великого царя и властителя над всем Зевса 4*,— и таково его имя на языке эллинов; он связывает с ним весь промысел о космосе и располагает в нем причину упорядоченности Всего.

Теперь самое правильное — это выслушать слова самого Платона. Итак, он утверждает, что космосу свойственно умнóе руководство, и прибавляет к вышеприведенным суждениям следующее: «*Во Всем, как мы уже много раз говорили, есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними — некая немаловажная причина, упорядочивающая и выстраивающая в определенном порядке годы, сезоны и месяцы; справедливее всего было бы назвать ее мудростью и умом*» 5*. Поскольку, в свой черед, ум, выступающий предметом участия, должен управлять космосом при посредстве души (ибо, как указывает Тимей, *ум без души не может приблизиться к чему бы то ни было* 6*), разумеется, необходимо, чтобы Всем также повелевала душа, которая, непосредственно начальствуя над тем, что располагается в этом самом Всем, будет управлять им в согласии с умом. Приняв это во внимание, Сократ добавляет вот еще какое суждение: «*Конечно, мудрость и ум без души никогда появиться не могли бы*» 7*. Действительно, разве в состоянии неделимая и вечная сущность ума непосредственно соединиться с телесным? Значит, ум должен повелевать всем, чтобы в космосе присутствовал порядок и чтобы все было связано правильным образом (поскольку порядок и правильность — это потомки умнóй сущности), а душа, первой участвующая в уме, сияет в теле тамошним светом и наполняет все умнóй упорядоченностью; следовательно, необходимо считать космос *одушевленным и мыслящим* 8*. На

---

* См.: «Филеб», 29b6.
** См.: Там же, 30b4–7.
*** Там же, 30c9.
4* Ср.: «Кратил», 396a8.
5* «Филеб», 30c3–7.
6* «Тимей», 30b3.
7* «Филеб», 30c9–10.
8* «Тимей», 30b8.

основании сказанного Платон переходит к той причине всего космоса, которая произвела на свет ум и душу и породила всеобщий порядок: «*И* V,86 *потому ты скажешь, что вследствие силы причины в природе Зевса оказываются царственная душа и царственный ум, в других же — другое прекрасное, о котором говорится, что оно ему приятно*» *. Впрочем, данное определение двусмысленно и может быть отнесено либо к самому космосу, либо к демиургу всего. Действительно, если космос есть Зевс, царственный ум в космосе — это тот, который выступает как предмет сопричастности, а царственная душа — та, которая возглавляет и упорядочивает Все в согласии с умом, и, разумеется, названное присутствует в космосе благодаря силе причины, гипостазировавшей его и сделавшей мыслящим и одушевленным; в этом случае Зевс окажется чем-то упорядочиваемым и созидаемым, но не упорядочивающим и не созидающим все [95]. Если же необходимо, чтобы сила причины содержала в себе в обособленности царственный ум и царственную душу, то мы должны будем отнести природу Зевса на счет силы в демиургическом чине, и тогда в нем в качестве причин будут располагаться душа и ум, коль скоро он дарует их своему потомству.

Пусть каждый будет придерживаться того подхода, который соответствует его собственному мнению; мне же, поскольку я детально рассмотрел все другое, что было сказано Платоном относительно этого бога, представляется, что никак не следует сводить природу Зевса ко всему космосу. Действительно, *однородность* ** космоса отнюдь не соответствует царству Зевса, поскольку сам Платон вполне определенно говорит о том, что Кронова триада *разделила между собой власть* V,87 *отца* *** [96], а определение «*причина для всего*» 4*, которое дается <Зевсу> в «Кратиле», никак не подходит космосу, ибо тот есть одно из участвующего в жизни благодаря другому. Итак, как я говорил, мы откажемся от первого подхода, поскольку он никак не мог бы принадлежать Платону, несмотря на то что некоторые толкователи его придерживаются [97]; отождествляя с Зевсом причину, мы будем утверждать, что душа и ум располагаются в нем обособленно и что Зевс участвует в уме и душе благодаря предшествующим богам: в уме — при посредстве отца, а в душе — при помощи царицы <Реи>, живородящей богини. Ведь именно в ее чине заключен исток души, подобно тому как в Кроне в качестве сущности находится ум, ибо умопостигаемое всегда единично охватывает ум, занимающий равное с ним положение.

---

* «Филеб», 30d1–4.

** «Тимей», 31b3.

*** «Горгий», 523a4–5.

4* «Кратил», 396a7.

Глава 24

Зевс в мифе, рассказанном в «Протагоре»

Что же, пусть именно так и будет у нас записано. Теперь давайте перейдем к тем умозрительным представлениям, которые <Платон> в форме мифа излагает в «Протагоре», и сделаем аналогичный вывод, проведя совместное с «Тимеем» рассмотрение вот какого вопроса: соответствуют ли хоть в чем-то рассуждениям о демиурге те определения, относящиеся к великому Зевсу, которые были даны в мифе, рассказанном в «Протагоре».

Итак, данный миф гласит следующее*. Прометей, украшая людской род и осуществляя промысел о нашей разумной жизни, чтобы она не *погрязла в оводах земли***, в необходимостях природы, как
V,88 говорит один из богов, и не погибла, соединил природу с искусствами и предложил их душам, словно некие игры, подражания уму, а при их помощи побудил наше познающее и размышляющее начало к созерцанию видов[98]. Действительно, всякое творчество, связанное с искусством, есть создание вида и упорядочение положенной в основание материи. Вот почему он даровал душам искусства[99], причем украл их у Гефеста и Афины (ибо причина всех искусств в первую очередь располагается именно в этих богах, поскольку один предоставляет душам ремесло[100], а другая озаряет их способностью познавать и мыслить[101]); и, коль скоро души, пребывающие в становлении, нуждались не только в искусствах, но и в другом знании, более совершенном, нежели эти искусства, а именно в политическом, которое в состоянии привести искусства в сочетание между собой и упорядочить, а также возвести души при посредстве добродетели к жизни, сообразной с умом,— сам же Прометей был не в состоянии предоставить нам это знание, ибо *политика принадлежит* в первый черед великому Зевсу, а *Прометею*, как гласит миф, скрытно *взойти в акрополь Зевса было нельзя* (ибо *страшны были стражи Зевса*, оберегающие его обособленность от всех частных причин)***,— *Зевс послал к людям вестника — Гермеса, несущего им* разум и *стыд* 4*, как и всю политическую науку вообще, и повелел распределить соответствующую добродетель равным образом среди всех и предоставить частицу знания о справедливом, прекрасном и благом всем разом, но никак не по отдельности, как были переданы другие искус-

* См.: «Протагор», 320c8–322d5.
** «Халдейские оракулы», фр. 114.
*** «Протагор», 321d4–7.
4* Там же, 322c1–2.

ства, в результате чего одни из людей оказались сведущими в них, а другие не обучены всем или некоторым искусствам*.

На основании написанного ясно, что в этом диалоге Платон воз- V,89
водит парадигму политического знания в первую очередь к Зевсу, а распространение его и доведение до душ относит на счет Гермесовой последовательности[102]. <Гермес же> возглавляет участие <в этом знании> и предлагает общее для всех душ и сущностное для нас его присутствие, ибо слова «распределить среди всех» указывают на то, что это знание заложено в самой сущности душ.

Итак, положив сказанное в основу, давайте исследуем то, чему, как мы будем утверждать, более всего соответствует политическое знание и кто впервые создал во Всем государственное устройство, повелел, чтобы божественное властвовало над смертным и целые повелевали частями, а также произвел на свет самодвижное и умно́е, которое стоит выше непричастного уму. Так вот, разве не демиург — тот, кто оказывается для нас причиной всех этих благ и направляет всеобщий космос по правильному пути, связывая его наилучшими аналогиями** и воплощая в нем все государственное устроение, кто владеет *законами рока* и содержит их в себе, кто распространяет *установления Адрастеи**** даже на низшее и кто упорядочивает с помощью Дике[103] все небесное и подлунное? Действительно, именно он, поселяя частные души во Всем и даруя им всеобщее государственное устроение, которое является наилучшим и наизаконнейшим из всех, сообщил этим душам законы рока, определил меры возмездия для них и, как говорит Тимей, даровал всему законы[4*].

Таким образом, отнюдь не лишним будет упомянуть и о том, что
демиург, согласно Платону, владеет наипервейшей парадигмой поли- V,90
тического искусства; и если это верно и, как гласит миф в «Протагоре», необходимо полагать, что политика в первый черед располагается в Зевсе[5*], следовательно, на основании сказанного ясно, что Зевс есть демиург Всего. Действительно, разве могли бы мы согласиться с тем, что первый действующий вид политики соответствует кому-то другому, а вовсе не тому, кто упорядочил все, коль скоро, как говорит Сократ в «Государстве», наипервейшее и наисовершеннейшее из всех государств располагается на небе?[6*] Кто еще производит все на свет, а затем приводит порожденные предметы в сочетание между собой в надлежащем обустройстве[104] Всего? Итак, если наипервейший и наи-

---

* См.: Там же, 322c5–d5.
** Ср.: «Тимей», 31c1–4.
*** «Федр», 248c2.
4* Ср.: «Тимей», 41d4–42d5.
5* Ср.: «Протагор», 321d4–5.
6* См.: «Государство», 592b2–5.

совершеннейший политик есть демиург Всего и окажется, что *политическое искусство, у Зевса* [*] впервые *воздвигшееся на священном престоле* [**], уже оттуда распространяется на все последующее и в согласии с умом упорядочивает целые и части, то, разумеется, необходимо, чтобы всеобщий демиург оказался тождественным Зевсу и чтобы у них обоих было единое наличное бытие, направляющее все вещи в космосе и приводящее все ошибочное и беспорядочное к порядку. Действительно, <Тимей> говорит следующее: «*Не было такого установления* (θέμις), *чтобы наилучший создавал что-либо другое, помимо наипрекраснейшего*» [***]. Стало быть, разве тот, кто упорядочивает все при помощи Фемиды[105] и вместе с ней производит его на свет, не будет обладать в самом себе в качестве своей сущности также всем политическим искусством? [4*] Разве не таков первый Зевс, который определяет божественное для всего и словно бы сплетает из всего единое государственное устроение, будучи при этом обособлен от всех делимых причин и титанических родов, а также сохраняя благодаря собственным чистым силам самого себя потусторонним всему космосу? В самом деле, те стражи, которые окружают его, энигмати-
V,91 чески указывают на его непоколебимый чин и неуклонное попечение о демиургии, благодаря которому, пребывая в устойчивости, он беспрепятственно пронизывает все и, присутствуя во всем своем потомстве, открывается ввысь в своем высшем превосходстве над всем.

Далее, слова «*акрополь Зевса*» [5*] на языке теологов[106] символически описывают умной кругооборот и вершину Олимпа, которую все мудрецы отождествляют с *наблюдательным пунктом* [6*] Зевса, куда он ведет всех внутрикосмических богов, даруя им умные силы, божественный свет и животворящие сияния и *тесня* [7*] все глубины космосов единым и наипростейшим кругом, благодаря которому вершина зримых космосов, согласно Тимею, именуется *периодом тождественного*, а также *наиразумнейшим* и однородным *кружением* [8*]; она запечатлевает в себе единичное умно́е в демиургическом возвращении и обладает тем превосходством по сравнению со всем чувственно воспринимаемым космосом, какое имеет высший чин Зевса по отношению ко всему устроению *трехмерных тел* [9*].

---

* «Протагор», 321d5.
** «Федр», 254b7.
*** «Тимей», 30a4–7.
4* Ср.: «Орфика», фр. 144.
5* «Протагор», 321d6.
6* «Политик», 272e5.
7* «Тимей», 58a7.
8* Там же, 36c3–5; 42c4–5.
9* «Халдейские оракулы», фр. 57.

Глава 25

Царство Зевса в «Политике»

Вот какие выводы следует сделать на основании того мифа, который <Платон> рассказывает в «Протагоре», в целях настоящего нашего исследования. Давайте продвинемся еще на один шаг по пути, ведущему к истине, и рассмотрим тот миф, который излагается в «Политике». Действительно, похоже, что именно в этом диалоге Платон более всего недвусмысленно отождествляет демиурга Всего с Зевсом — вплоть до того, что относит к нему те же имена, которые дает <демиургу> в «Тимее».

Итак, как мы сказали выше*, элейский гость говорит о двух кру- V,92
гооборотах всего вот этого космоса: об умно́м и возвышающем души и о том, который обращен к природе, а в отношении душ оказывается противоположным предыдущему; первый незрим и управляется промыслом богов, а второй видим и описывается в том порядке, который установлен роком. В свой черед с этими кругооборотами он связывает две движущие причины, ибо всякое изменение и периодичность нуждаются в той причине, которая приводит их в движение. И прежде движущих причин он располагает два подобия целей кругооборотов и первых действующих причин движений, принадлежащих к вещам одного ряда с движущими причинами и позволяющих самим кругооборотам отличаться друг от друга**.

Так вот, один кругооборот — назовешь ли ты его, если пожелаешь, умны́м, промыслительным или каким-нибудь другим, — приводит в движение и возглавляет Зевс, управляющий жизнью космоса и дарующий ему *возобновляющееся бессмертие****, а в качестве предмета стремления и цели он ставит во главе всего этого кругооборота своего отца Крона. В самом деле, Зевс возводит и обращает все именно к нему, а также возносит на *наблюдательный пункт*[4*] отца счастливые души, каковыми оказываются все те, у которых исчезает телесность и которые замыкают себя на бестелесном и неделимом на части, а также пресекают все генесиургические символы и меняют вид своей жизни в соответствии с высшим чином умно́го. И такие души именуются *питомцами Крона*[5*], поскольку они позволяют Зевсу управлять собой
и при его помощи восходят к умопостигаемому и в царство Крона; V,93

---

* См.: Наст. соч., V.6.

** См.: «Политик», 269e1–272b2.

*** Там же, 270a4.

4* Там же, 272e5.

5* Там же, 272b8.

действительно, сами боги говорят о том, что *умопостигаемое оказывается пищей** <душ>. Далее, подобно тому как в «Федре» Сократ описывает восхождение душ через *круг* неба к *сверхнебесному месту***, где они *питаются**** и созерцают подлинное сущее и непознаваемый чин богов при помощи собственных высших сил и, как он говорит в этом диалоге, в мысли в *головах возничих*[4*], точно так же элейский гость рассматривает путь душ, следующих за Зевсом к Кронову наблюдательному пункту, высказывает предположение, что, взойдя ввысь, они питаются подле Крона, и называет их питомцами этого бога. В самом деле, умопостигаемое всегда оказывается телесиургическим для умно́й жизни и наполняет ее, и высший чин умно́го <дарует душам> неудержимое стремление к совершенству. Души также принимают участие в потустороннем, располагают себя на умны́х высотах и восходят вдаль — к непознаваемому чину блага и единому началу всего. Они устремляются к первому, безучастному, уму, выступающему <для них> как умопостигаемое-в-себе; оказавшись же там и словно бы бросив якорь собственной жизни в таинственном устроении, они неизреченно принимают участие в единстве, исхо́дящем от блага, и в свете истины[5*].

Во второй же из двух кругооборотов, о которых мы говорили, космос сам приводит себя в движение, перемещаясь в согласии с собственной природой и придерживаясь установленного роком порядка[6*]. При этом первой действующей причиной такого его движения и жизни есть тот, кто сияет для него силой движения и жизни,— величайший
V,94 Зевс. Потому данный кругооборот и именуется Зевсовым, поскольку Зевс выступает в качестве причины для вот этого зримого устроения, точно так же, как Крон — для умно́го и незримого.

Прекраснее же всего — это выслушать самого Платона, дающего истолкование этих вопросов. Итак, о том, что существуют два кругообращения Всего и что одно возглавляет бог, приводящий его в движение, а во втором космос движет по кругу самого себя, он говорит следующее: «*Впрочем, остается лишь то, что было нами только что сказано: порой космос движется другой, божественной, причиной и при этом вновь обретает жизнь и воспринимает от демиурга возобновляющееся бессмертие, а порой, когда он обретает свободу, то совершает путь благодаря самому себе, причем в течение такого времени, что-*

* «Халдейские оракулы», фр. 17.

** «Федр», 247c1–3.

*** Там же, 247d2.

[4*] Там же, 248a3.

[5*] См.: «Государство», 508c4–509a5.

[6*] См.: «Политик», 272e3–6.

бы проделать в обратную сторону множество <кругооборотов>» [*]. О том, что один из этих кругооборотов, зримый, является Зевсовым, а другой обращен к царству Крона, он сообщает, давая те определения, которые следуют за приведенным, причем переходит он к ним после того, как поет гимн той жизни и тамошнему государству душ, чистому и свободному от всех телесных трудов и служения материи [**]: «*Ты слышал, Сократ, какова была жизнь при Кроне, что же касается нынешней, которая, как говорят, есть жизнь при Зевсе, то ты сам, поскольку живешь здесь, ее знаешь*» [***].

Итак, каждому ясно, что для одного из этих кругообращений, коль скоро оно зримо и совершается при Зевсе, последний оказывается причиной и творцом; что же касается того, что тот же Зевс приводит в движение незримое, Кроново, кругообращение, на основании написанного, пожалуй, доказать легко. В самом деле, необходимо, либо чтобы
эти два бога возглавляли иное кругообращение, либо чтобы один вел V,95
за собой иное, а другой — то, в котором мы живем. Однако если бы Зевс приводил в движение Все вот в этот кругооборот, то уже нельзя было бы говорить о том, что космос влечет себя по кругу и властвует над всем тем, что располагается в нем, и неверным оказалось бы вот какое суждение <Платона>: «*...ни что ему как целому сообщает два противоположных вращения бог, ни что два разных бога, мыслящие самостоятельно, вращают его в разные стороны*» [4*]. Действительно, если бы в один кругооборот его приводил в движение Крон, а в противоположный — Зевс, то оказалось бы, что два бога придают ему движение в противоположные стороны. И коль скоро это невозможно, то любому очевидно, что в Кронов кругооборот вращение космоса возглавляют обе божественные причины: Крон как хорег умнóй жизни, а Зевс как тот, кто ведет все ввысь, к Кронову началу, и обосновывает в собственном умопостигаемом; Кроновым же этот кругооборот назван потому, что Крон сам предоставляет всеобщей жизни первую действующую причину. В ходе же вот этого, сообразного с природой и известного всем, круговращения Все приводит в движение *рок и врóжденное вожделение* [5*] и обособленной причиной такого движения оказывается Зевс, даровавший космосу рок и благоприобретенную жизнь.

Стало быть, после того как мы доказали приведенный тезис, давайте рассмотрим то, что говорит <Платон> о боге, движущем космос в

---

* Там же, 270a2–7.
** Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 99.
*** «Политик», 272b1–3.
4* Там же, 269e–270a.
5* Там же, 272e6.

иной период: «*Порой космос приводится в движение другой, божественной, причиной, и при этом он вновь обретает жизнь и воспринимает от демиурга возобновляющееся бессмертие*» *. Так вот, всякому очевидно, что <Платон> утверждает следующее: движущий бог в кругооборот Крона управляет Всем и его жизнью и дарует Всему
V,96 возобновляющееся бессмертие; он также со всей определенностью называет его демиургом. Значит, если Зевс и есть тот, кто приводит в движение этот кругооборот, что уже было доказано, то он же будет и демиургом космоса, а также хорегом бессмертия. Да что тут много говорить? Ведь если один и тот же бог называется причиной жизни и демиургом, то мы можем вновь вспомнить <диалог> «Кратил» **, и Зевс, в согласии с этим рассуждением, также окажется тождественным демиургу. Действительно, как было сказано, когда мы рассматривали этот диалог, жизнь свойственна всему благодаря Зевсу.

Далее, непосредственно после этого <элейский гость>, так же как и Тимей, называет *демиургом и отцом* *** того, кто оказывается причиной кругооборота, связанного с роком, и кто является его творцом, ибо он говорит, что космос *вспоминает наставление своего демиурга и отца* [4*]. Следовательно, мы называем весь вот этот кругооборот Зевсовым вполне справедливо, поскольку космос движет себя и совершает круговращение в согласии с наставлением этого бога и в заданном им порядке. Итак, Зевс здесь вновь выступает как демиург и отец, причем элейский гость сохраняет принятую Тимеем последовательность божественных имен. Действительно, он назвал его не отцом и демиургом, а, как и тот, демиургом и отцом, поскольку демиургическое начало в нем выражено более ярко, нежели отеческая божественность: «*Я — демиург и отец вещей*» [5*].

V,97

Глава 26

Аналогия как суждение Зевса в «Законах»

Впрочем, эти вопросы: то, в каком смысле демиургический род является иным отеческому, как они переплетаются друг с другом, а также в каком случае имеется отеческое по сущности и демиургическое в качестве причины и в каком демиургическое по сущности и отеческое

* «Политик», 270а3–5.
** См.: «Кратил», 396а6–b2.
*** «Тимей», 41а7.
4* «Политик», 273b1–2.
5* «Тимей», 41а7.

в смысле сопричастности, уже были весьма подробно рассмотрены выше *. Пожалуй, осталось лишь упомянуть о том, что было написано по поводу Зевса в «Законах», ибо скорее всего и в этом случае окажется, что <Платон> приписывает демиургу и Зевсу одно и то же положение.

Итак, имеются два вида равенств, в согласии с которыми обустраиваются государства [107], и одно оказывается числовым, при котором для отличающихся друг от друга людей устанавливается один и тот же закон, а другое всегда учитывает их достоинство; таково смысловое равенство; бывают случаи, когда в промысле о космосе учитывается каждое из названных равенств (ибо сущность души впервые была разделена тем, кто ее сотворил, на основании смыслового равенства, но при этом она заполняется всеми остальными, посредствующими, долями и полностью непрерывна в самой себе, а каждое из тел при демиургии участвует в некой общей сущности и тем самым удостаивается численного равенства **) и все упорядочивается наилучшей из аналогий; тогда демиург сообщает целым и частям неизменное положение во Всем и гармонию между собой.

Именно такое равенство афинский гость, уподобляя рассматривае- V,98
мый им полис Всему, предписывает соблюдать гражданам, говоря, например, следующее: *«Любому человеку нелегко узреть наиистиннейшее и наилучшее равенство, ибо таково суждение Зевса»* ***. Какова в данном случае причина, по которой афинский гость называет соответствующую аналогию суждением Зевса? [108] Разве мы в этом случае назовем какое-то другое основание для такого вывода, помимо ее содружества с космосом и господства в демиургии всего? В самом деле, то, что расставило в определенном порядке роды причин и, согласно Тимею, сотворило их *наипрекраснейшую связь* 4* и соткало из всеобщих предметов единое устроение, и есть сила этой аналогии, расположившая между умом и телесной природой душу (ибо душа занимает *промежуточное положение между неделимой и делимой на части сущностью* 5*, и в той же мере, в которой она стоит выше делимой, она уступает неделимой ипостаси сущего), а также образовавшая эту душу из двойных и тройных 6* логосов и соединившая ее, выходящую за свои пределы и возвращающуюся, в единое целое с первыми действующими и самодвижными границами равенства; кроме того, <аналогия> гипостазировала телесное сочетание, образующееся из четырех

---

* См.: Наст. соч., V.16.
** См. «Тимей», 35c2—36a5.
*** «Законы», 757b5—7.
4* «Тимей», 31c2.
5* Там же, 35a1—3.
6* Ср.: Там же, 35b4—36a1.

25 Зак 3700

первых родов, приведя крайние члены в гармонию между собой при посредстве средних, а средние смешав в согласии со своеобразием крайних * и при этом сведя их все в единый космос и в единый порядок, всегда сохраняющийся неизменным.

V,99 Стало быть, если мы соглашаемся с тем, что во всей демиургии властвует данное равенство, суждением демиурга оказывается наилучшая из аналогий и она по жребию, соответствующему выбору того, кто породил, обладает той же властью в демиургии, что и та, о которой поведало предшествующее рассуждение. Значит, если именно она, как указывает афинский гость, и есть суждение Зевса, то любому ясно, что природа последнего является демиургической, ибо о достоинстве этой аналогии судит тот, кто сам пользуется ею при устроении Всего. Приведя себя в аналогичное ему положение, законодатель обустраивает и изначально упорядочивает город, подобный Всему, при посредстве данной аналогии.

Глава 27

Всесовершенное живое существо и Зевс в «Тимее»

Итак, набравшись смелости, давайте на основании этих и всех приведенных выше рассуждений, последовав Платону и отеческим преданиям[109], скажем, что демиург Всего есть Зевс, и именно в этом определении соберем в тождестве рассеянные представления древних. В самом деле, одни из них относят парадигму космоса и демиургическую причину к одному и тому же чину[110], другие отделяют их друг от друга, и среди последних одни располагают *всесовершенное живое существо* ** прежде демиурга[111], а другие относят его ипостась к следующему за ним[112]. На самом же деле, если, как было сказано, демиург есть великий Зевс, а парадигма, предпосланная демиургу при рождении
V,100 космоса, всесовершенное живое существо, то они одновременно и соединены между собой, и обладают сущностной раздельностью. И живое-в-себе умопостигаемым образом содержит в себе всю Зевсову последовательность, а демиург всего Зевс, как это положено умно́му, предвосхищает в себе природу живого существа. Действительно, живое-в-себе является хорегом жизни для всего и все живет в первую очередь благодаря ему, а Зевс, будучи причиной жизни, владеет парадигмой и началом, порождающим сущность всех живых существ. Стало быть,

* См.: «Тимей», 31c4–32c4. ** Там же, 31b1.

Тимей у Платона, называя умопостигаемое живое существо парадигмой [*], естественно, имеет в виду то, что демиургический ум соприкасается с первым умопостигаемым живым существом: благодаря всецелому единству с ним *демиург и отец* [**] упорядочивает вот это Все, ибо Зевс, связавший демиургию всего с собой и при этом сам являющийся умны́м живым существом, объединен с умопостигаемым живым существом и, поскольку он выходит за свои пределы аналогично тому, умны́м образом гипостазирует все, что в том было предвосхищено умопостигаемо.

В самом деле, поскольку, как было сказано, имеются три умопостигаемые ипостаси и одна из них обладает своим наличным бытием в качестве именно бытия и единого сущего, другая — как умопостигаемая жизнь и промежуточный центр умопостигаемой шири, где располагаются вечность и вся жизнь, как иногда говорит Плотин [***], а третья — в виде умопостигаемого множества, первой плеромы жизни и всесовершенной парадигмы всего, стало быть, три царства умны́х богов выделяются по аналогии с тремя умопостигаемыми ипостасями, и один из этих богов обретает наличное бытие в высшем чине умно́го — таков величайший Крон, обладающий отеческим превосходством, который занимает положение, аналогичное высшему чину умопостигаемых богов V,101
и таинственному устроению: подобно тому как там все однородно, невыразимо и нерасторжимо объединено, этот бог вновь возвращает к самому себе и скрывает в себе вышедшее за свои пределы, подражая неявности первого высшего чина. Другое устроение, включающее промежуточные роды всеобщего и наполняющееся от Крона порождающей силой, а благодаря самому себе наполняющее всеобщую демиургию живородящими потоками, занимает среди умно́го такое же положение, каким вечность и единовидная причина соответствующей жизни обладают среди умопостигаемого: подобно тому как та непосредственно порождает умопостигаемое живое существо, которое в силу участия в ней именуется также *вечным* [4*], промежуточное лоно умны́х богов производит на свет демиурга Всего и животворящий исток всеобщего. Третий же царь, *творец* и одновременно *отец* [5*], естественно, относится к вещам одного ряда с остающимся среди умопостигаемого — со *всесовершенным живым существом* [6*], и, подобно тому как последнее есть именно живое существо, он оказывается Зевсом; Зевс распола-

* См.: Там же, 30c2–31b3.

** Там же, 41a7.

*** См., например: *Плотин*. Эннеады, III.7.3.36–38.

4* «Тимей», 37d3.

5* Там же, 28c3.

6* Там же, 31b3.

гается во всесовершенном живом существе умопостигаемо, а всесовершенное живое существо пребывает в Зевсе так, как это свойственно умно́му; низшие чины умопостигаемых и умны́х богов объединены между собой, и вместе с единством им соответствует раздельность: один обособлен от демиургии, а другой совершил возвращение к умопостигаемому, полон благодаря ему всеобщими благами и по причине участия в нем обладает отеческим превосходством.

Таким образом, творец и отец космоса и всей демиургии, вопло-
V,102 тивший в себе единовидное могущество, содержащий и объемлющий в себе первую действующую причину порождения всего, а также устойчиво расположивший в себе все и в чистоте вновь производящий это все из самого себя, так сказать, воспевается в таком качестве среди умны́х отцов на протяжении всего «Тимея», где описываются его детородная и отеческая сила и промысел, распространяющийся во Всем и на высшее, и на низшее. Прославляет его Платон также во многих других диалогах — разумеется, в той мере, в которой имеется возможность запечатлеть в словах его однородное, объединенное и обособленное от всего превосходство.

Глава 28

Непознаваемость и неизреченность демиурга

Если кто-нибудь, припомнив сказанное относительно <демиурга> в «Тимее» и обнаружив следующее суждение: «*Отыскать его — уже дело, а, отыскав, сообщить о нем всем и вовсе невозможно*» *, будет испытывать трудности, во-первых, в том вопросе, по какой причине, в то время как эллинская теология[113] дает демиургу то имя, о котором мы сказали, Тимей утверждает, что он непознаваем и стоит выше всякого наглядного представления, выраженного в словах, и, во-вторых, в том, почему он называет и обозначает при посредстве множества символов умопостигаемое живое существо, потустороннее демиургу, самого же последнего, царство которого стоит ниже всесовершенного живого существа и который в отличие от названного, обладающего умопостигаемым превосходством, является умны́м богом, как было сказано выше **, считает неизреченным и непознаваемым,— так вот, мы, последовав за Платоном, сможем ответить и на эти его вопросы.

* «Тимей», 28c3–5.

** См.: Наст. соч., V.22, 79.7–17.

В самом деле, всякий чин богов начинается с монады и в качестве V,103 первой действующей причины стоит во главе собственной последовательности[114]. И то, что располагается ближе к данному началу, является более общим, нежели находящееся от него дальше. В большей мере явственным оказывается <частное>, отстоящее от монады дальше, а общее приводит уступающее по своей сущности в соприкосновение с предшествующим[115]. При этом каждый чин является во всем целым и объединенным с самим собой, обладает единой и нерушимой взаимосвязанностью и в целых, и в частях и благодаря монаде, сводящей все соответствующее устроение воедино, пребывает в возвращении к самому себе, зависит от этой монады и словно бы сворачивается в ней[116]. И если мы говорим об этом правильно, то в каждом чине монада обладает превосходством над множеством, аналогичным превосходству блага, и, подобно тому как единичная и невоспринимаемая для всего причина всех благ обособлена от всего, но при этом гипостазировала все вокруг себя, породила все от самой себя и словно бы похитила единства всего в собственное неизреченное сверхединство[117], точно так же соответствующее каждому устроению однородное начало, порождающее все множество предметов одного с ним ряда, соединяет, сохраняет и доводит до совершенства всю собственную последовательность, а также дарует ей от самого себя благо и наполняет порядком и гармонией; для своих потомков оно есть то же, что благо для всех сущих, а также предмет стремления для всего, отправляющегося от него[118].

Именно в этом смысле всему отеческому устроению предшествует единство умопостигаемого отца, хранительному — единая целостность хранителей, а живородящему — первая действующая причина жизни. Значит, при том, что вся демиургическая последовательность восходит к триаде детей Крона, монада, созидающая всеобщее, стоит выше дан- V,104 ной триады, содержит в себе всех демиургических богов и возвращает их к себе. Она является имеющим облик блага единым истоком всех демиургических чисел и по отношению ко всему данному чину выступает, так сказать, как аналогичная самому единому, началу всего.

Стало быть, именно на это и указывает нам Тимей, когда в самом начале рассуждения, посвященного рождению космоса, выдвигает тот тезис, что данная монада трудна для постижения и не может быть объяснена <для всех>, поскольку занимает точно такое же положение, как и неизреченная и непознаваемая причина всех сущих. Я полагаю, он называет *демиурга и отца вот этого Всего** *наилучшей из*

---

* «Тимей», 28c3–4.

причин * потому, что тот занимает высшее положение среди демиургов и собирает в себе и производит из себя все творческие начала. Однако Парменид доказывает, что высшее единое во всех отношениях непознаваемо и неизреченно **, а Тимей утверждает следующее: «*Что касается творца и отца* космоса, *то отыскать его — уже дело, а, отыскав, сообщить о нем всем и вовсе невозможно*» ***; стало быть, он стоит ниже причины, которая избегает всякого знания и любого слова, и, похоже, отклоняется в сторону природы познаваемого и изреченного. Слова «сообщить о нем всем и вовсе невозможно», разумеется, никоим образом не указывают на то, что он во всех отношениях неизречен и невыразим, а определение «отыскать его — уже дело» отнюдь не символизирует полностью непознаваемого своеобразия. Действительно, коль скоро в последующих, и даже самых малозначимых, чинах блага <демиург> стоит во главе аналогичного царства, стало быть, он участвует в соответствующих символах и вместе с собственным своеобразием удостаивается подобающей ему доли общности с сущими; и, подобно тому как он *благ* [4*], но не есть само благо, точно так же
V,105 познание его трудно для следующим за ним, хотя он и не будет вовсе непознаваемым; его можно восславить мистическими словами, и потому он не полностью неизречен.

Впрочем, ты видишь сам порядок следования действительных предметов в их нисхождении, который оказывается более всего явственным в их низших чинах; например, благо обособлено и от всякого молчания, и от любых слов; род умопостигаемых богов радуется молчанию и указать на него можно при посредстве неизреченных символов, по каковой причине Сократ в «Федре» называет созерцание умопостигаемых монад наисвященнейшим из таинств, поскольку оно оказывается молчаливыми и неизреченно мыслимым [5*]. Умнóму же соответствует изреченность, однако не для всех, так же как и познаваемость, но сопряженная с трудностями; действительно, вследствие своего низшего по сравнению с умопостигаемым положения оно уже перешло от столь великого превосходства, которое почитается молчанием и воспринимается только в мысли, к состоянию устроения, соответствующего изреченности [119].

* «Тимей», 29а6.
** Ср.: «Парменид», 142а2–6.
*** «Тимей», 28с3–5.
4* Там же, 29е1.
5* См.: «Федр», 250b6–c1.

Глава 29

Познаваемость и изреченность всесовершенного живого существа и непознаваемость и неизреченность демиурга

Однако если бы дело обстояло именно так, то *всесовершенное живое существо* * оказалось бы куда более неизреченным и непознаваемым, нежели демиургическая монада; оно является монадой всего демиургического чина вместе взятого, а также умопостигаемым, но вовсе не умны́м. Почему же мы пытаемся давать ему имя и словно бы указывать на него, в то время как демиургическую причину возвышаем до такой степени, что некоторым образом отождествляем ее с неизреченным? Да ведь Платон здесь вовсе не предпосылает живое-в-себе демиургу как потустороннее ему, но в некотором смысле дарует ему ипостась во втором чине богов, находясь в котором, оно оказывается изреченным и познаваемым в большей мере, чем демиургическая монада. И, коль V,106 скоро он называет всесовершенное живое существо *наипрекраснейшим* **, а демиурга — *наилучшей из причин* ***, он, разумеется, предполагает, что соответствующие причины соотносятся аналогично благу и красоте. И, подобно тому как благо предшествует красоте (ибо первая красота, как говорит Сократ в «Филебе», располагается *в преддверии блага* 4*), точно так же наилучшее предшествует наипрекраснейшему, а демиург — всесовершенному живому существу. Действительно, наилучшее в собственном смысле этого слова участвует в благе, а наипрекраснейшее — в красоте.

Впрочем, пусть у нас будет сказано по этому поводу, что наипрекраснейшее и наилучшее по своему порядку обладают таким же соотношением между собой, как благо и красота, взятые лишь в своей простоте (ибо последовательность всеобщей благости восходит к тому, что стоит выше всякого выхода за свои пределы и устроения прекрасного); следовательно, наилучшее идет впереди наипрекраснейшего <отнюдь не> всегда и нечто, пожалуй, могло бы быть наилучшим в чине, стоящем ниже, и наипрекраснейшим в располагающемся выше. Я имею в виду, например, следующее: наипрекраснейшее будет обладать данным своеобразием, располагаясь среди умопостигаемого, а наилучшим оно окажется среди умно́го, и если бы соответствующее наипрекраснейшее относилось бы к сверхкосмическому, как о наилучшем о нем говорилось бы по сравнению с богами, располагающимися в космосе.

---

* «Тимей», 31b1.
** Там же, 30d2.
*** Там же, 29a6.
4* «Филеб», 64c1.

Стало быть, если *наилучшая из причин* * возглавляет демиургическую последовательность и обладает соответствующим превосходством именно в этом качестве, а *наипрекраснейшее* ** из умопостигаемых жи-
V,107 вых существ обладает собственной силой красоты в высшем чине, то какая нужда по названной причине делать вывод о том, что умопостигаемое и *всесовершенное живое существо* *** располагается ниже умнóй причины, и говорить о том, что демиург возвращается к следующему за ним (а иначе разве можно было бы говорить о том, что живое-в-себе *видимо* [4*] для него?) и что всесовершенное живое существо, само содержащее в себе все умопостигаемое, находится в другом? В самом деле, в таком случае демиург будет заключать в себе нечто большее, чем живое-в-себе, коль скоро он, получая характеристику в качестве *наилучшего* [5*], стоит выше парадигмы, а та, будучи названа *наипрекраснейшим* [6*], оказывается второй после демиургической причины. Тем не менее Тимей, рассматривая всесовершенное умопостигаемое живое существо прежде всего с точки зрения эйдетической природы [120], а вовсе не в согласии с заключенным в нем единством и с ипостасью всего, стоящей выше видов, естественно, соглашается с тем, что живое-в-себе можно познать и описать при посредстве рассуждения, демиурга же он именует некоторым образом неизреченным и превышающим всякое знание. Действительно, оба они (я имею в виду демиурга и живое-в-себе) участвуют в единстве и соседствуют с единым прежде эйдетической сущности, и даже если бы ты взял располагающиеся в них генады, то высказал бы предположение, что умопостигаемая соответствует парадигме, а умнáя оказывается демиургической, и что умопостигаемое наличное бытие ближе к первому единому, во всем непознаваемому и невоспринимаемому, чем умнóе. И если бы ты захотел рассмотреть взятые сами по себе виды, относящиеся к парадигме, в каковом качестве эта парадигма оказывается таковой для всего в космосе, а также благость и единство демиурга, то одни оказались бы у тебя познаваемыми и изреченными, а демиургическая причина участвовала бы в непознаваемом и неизреченном своеобразии богов.

V,108 В самом деле, Тимей нуждается в *демиурге и отце* [7*] прежде всего как в том, кто гипостазировал всеобщее и породил космос; порождение же, произведение на свет и промышление являются собственным признаком богов, поскольку они есть именно боги [121], по каковой причине

---

* «Тимей», 29а6.
** Там же, 30d2.
*** Там же, 31b1.
4* Там же, 30а3.
5* Там же, 29а6.
6* Там же, 30d2.
7* Там же, 41а7.

он и именует своеобразие демиурга, в согласии с которым тот является богом, причиной рождения Всего и самым важным началом устроения всеобщего*; парадигму же <он рассматривает по преимуществу как то, что> содержит в себе первые виды, в согласии с которыми космос в дальнейшем будет вовлечен в процесс видообразования**. Действительно, <космос> является изображением парадигмы и творением демиурга; стало быть, парадигме подобает быть первым из всех видов, а демиургу — *наилучшей из причин****, причем в смысле собственной благости и наличного бытия сущности. Ведь, как мы сказали, порождающее, гипостазирующее другое и промыслительное качества в собственном смысле этого слова свойственны самим богам, а не тому, что первичным образом зависит от них; впрочем, это зависящее благодаря им также изобилует возможностями для порождения последующего.

Как мне представляется, имея в виду именно это, Сократ в «Государстве» сказал о том, что Солнце оказывается причиной рождения[4*] уже после того, как показал, что оно является *потомком блага*[5*] и сверхсущностного начала всего; точно так же Тимей начал рассказ о демиургии всего после того, как воспел благость демиурга всего[6*]. Действительно, каждое из двух названных — последнее среди всеобщего и первое в рожденной природе — оказывается гипостазирующим именно как благо, а не как присущие тому или другому ум, жизнь или какой-то иной вид сущности, ибо они гипостазируют последующее именно потому, что участвуют в благе.

Глава 30 V,109

Учение о кратере в «Тимее»

Итак, пусть у нас будет дан именно такой ответ на приведенные апории. В связи с теми проблемами, которые относятся ко всеобщей демиургии, мне остается лишь высказать наше мнение по поводу *кратера*[7*] и смешиваемых в нем родов, которые, согласно «Тимею», оказываются в распоряжении демиургической монады при рождении души. Так вот, демиург смешивает стихии душевной ипостаси, причем смешению подвергаются средние роды сущего[8*], вместилищем же для

---

* Ср.: Там же, 29e1–30a2.
** Ср.: Там же, 39e6–40a2.
*** Там же, 29a6.
4* См.: «Государство», 509b3–4.
5* Там же, 507a3.
6* Ср.: «Тимей», 29e1–30a2.
7* Там же, 41d4.
8* См.: Там же, 35a1–8.

их смеси, которое вместе с демиургом участвует в рождении душ, оказывается много раз воспетый кратер[122].

Так вот, в первую очередь необходимо высказать предположение, что имеются два ряда родов сущего, и одни из них образуют всеобщие ипостаси, а другие — частные. Кроме того, следует согласиться с тем, что наличное бытие первых действующих и объединенных причин располагается среди умопостигаемых богов. В самом деле, там, в высшем чине умопостигаемого, находится сущность в самом первом смысле этого слова, а в его связующем центральном чине — покой и движение. Действительно, умопостигаемая *вечность пребывает в едином* * и вместе с ней там находится незримая причина всей жизни. Потому-то Плотин и называет вечность жизнью, причем единой, всеобщей и умопостигаемой, располагающейся среди другого**; третий его преемник, Феодор, назвал ее покоем***. Оба этих определения гармонируют между собой, так как в вечности присутствует и покой (поскольку, согласно Тимею, она пребывает в едином), и движение (ибо она V,110 есть умопостигаемая жизнь и в ней участвует умопостигаемое живое существо). В свой черед, в низшем чине умопостигаемого также располагаются тождественность и инаковость. В самом деле, откуда же еще возьмется множество, если оно не будет результатом инаковости? Откуда появится общность частей с целыми и наличное бытие разделяющегося друг в друге, если не благодаря тождественности? Действительно, соответствующее данному чину единое участвует в сущем, а сущее — в едином, и все части единого сущего пронизывают друг друга вне всякой слитности[123]. В самом деле, они всегда неявным образом оказываются одновременно тождественным и иным и вся умопостигаемая ширь обладает своей ипостасью в согласии с наипервейшими и более всего единовидными родами. И, подобно тому как сущность появилась в качестве первой триады, связанной с единым, точно так же во второй присутствуют движение и покой, а в третьей — тождественность и инаковость. И все пребывает в умопостигаемом сущностным образом; например, жизнь и ум располагаются там так, как это свойственно умопостигаемому. Действительно, коль скоро все сущие происходят от умопостигаемого и в этом самом умопостигаемом все они изначально предвосхищены в качестве причины, значит, движение и покой в нем находятся сущностным образом, а тождественность и инаковость — единовидным.

* «Тимей», 37d7.

** См.: *Плотин*. Эннеады, III.7.3. 37.

*** См.: *Феодор Асинский*. Тестимония, 24.

В свой черед, среди промежуточных родов умопостигаемо-умны́х ипостасей те же самые <роды сущего присутствуют> вторичным, жизненным, образом, при том, что в высшем чине в этом случае располагается сущность (ибо Сократ в «Федре», рассматривая его, дает ему всему характеристику в качестве сущности: «*Ведь это место занимает бесцветная, не обладающая фигурой и неосязаемая сущность, являющаяся подлинной*» *), в среднем, центральном, чине — движение и покой (поскольку там, как говорит он же, находится *круг* ** неба, неуклонно покоящийся в едином виде мышления и при этом движущийся в самом себе и к самому себе, а вернее, являющийся движением и вечной жизнью), наконец, в низшем чине, естественно, располагается тожде- V,111
ственное и иное, причем так, как это свойственно жизни, по каковой причине, в согласии с природой тождественности, этот низший чин возвращается к началу, а также однородно разделяется и выходит за свои пределы в виде чисел и порождает из себя многие частные монады.

Далее, среди третьих устроений высший умно́й бог владеет всем в качестве сущности: он оказывается самим умопостигаемым и подлинным сущим среди умно́го, поскольку в себе вновь призывает раздельность к неделимому единству; средний чин выступает как покой и движение (ибо он есть живородящая божественность, одновременно пребывающая и выходящая за свои пределы, а также располагающаяся в чистоте и животворящая все при посредстве порождающих сил); третий выход за свои пределы соответствует тождественному и одновременно иному, поскольку отделяет себя от отцов и в умно́м возвращении соприкасается с ними, а все последующее связывает между собой в согласии с общими силами видов и в то же время разделяет *умны́ми сечениями* ***. Именно в этом чине впервые начинают сиять все роды и виды, поскольку он получает свою характеристику в первую очередь на основании инаковости, располагается в низшем чине всех всеобщих ипостасей и выходит за его пределы во все в виде выступающего предметом участия ума и многообразных устроений души, а также всей телесной природы. В самом деле, вообще говоря, имеются три рода того, что следует за ним: *неделимое на части* первое, *среднее* между неделимыми и делимыми и *разделяющееся по телам* 4*; при их посредстве демиург производит на свет все частные роды сущих.

С тем чтобы нам вновь вернуться к предмету исследования<, ска- V,112
жем следующее>. Необходимо придерживаться того убеждения, что

---

* «Федр», 247c6–d1.

** Там же, 247c1.

*** «Халдейские оракулы», фр. 1.4.

4* «Тимей», 35a1–4.

роды <сущего> соответствуют всем устроениям, но отнюдь не во всех них они существуют одинаково[124]: в высших устроениях божественного они единовидны, нерасторжимы и объединены, покой там участвует в движении, а движение в покое, и им обоим свойствен единый и объединенный выход за свои пределы; в частных же <устроениях> они разделены и сопровождаются соответствующим нисхождением. Действительно, если в последнем чине умопостигаемого располагаются первые и всеобщие виды, то, разумеется, необходимо, чтобы роды также обладали началом своей ипостаси среди умопостигаемого; и если демиургическая причина всего порождает частные устроения, то она содержит в себе первые роды их ипостаси. Подобно тому как в ней располагается исток всех видов, даже если они умопостигаемы, точно так же здесь изначально находятся роды сущего, даже если прежде них есть другие, более общие, роды. Божественный Ямвлих в одном месте совершенно правильно говорит о том, что роды сущего появляются в низшем чине умопостигаемых богов[125]; рассматриваемая теология, следуя действительным предметам, также относит начало их выхода за свои пределы, так же как и появления видов, к высшему, к умопостигаемым богам. В самом деле, все то, что в первом существует в качестве причины, неявно и нерасторжимо, среди умно́го пребывает в раздельности, частным образом и в соответствии с каждой природой. Действительно, именно здесь все делимые на части устроения сущих образуются из этих родов и из эйдетического наличного бытия: о демиурге потому и говорится как о содержащем в себе все роды и владеющем истоком всех видов, что он порождает все частные *потоки* * и сияет для них из себя всеми мерами ипостаси.

V,113 Стало быть, <в данном чине> появляются три ряда родов всех сущих: неделимые на части, делимые и промежуточные между ними — более объединенные, чем делимые, и в большей степени разделенные, чем неделимые, которые гипостазируются в качестве средних между теми и образуют единую связь сущих. И при посредстве первых, неделимых, родов демиург производит на свет умну́ю сущность, при помощи третьих, делимых,— телесную, а благодаря промежуточным сущим — среднюю между ними душевную ипостась. При этом всю умну́ю и неделимую природу он порождает и наполняет всеобщей порождающей силой из самого себя, душевную гипостазирует вместе с *кратером* **, а телесную — вместе со всеобщей природой.

---

* «Халдейские оракулы», фр. 65.2. ** «Тимей», 41d1.

Глава 31

Аргументация в пользу понимания кратера как истока

И то, что, подобные наши выводы строго соответствуют «Тимею», можно было бы, пожалуй, понять вот на каком основании. Демиург, сам производя на свет ум Всего, порождает его из одной лишь собственной сущности *, являя его в едином и совокупном единстве, поскольку извечно гипостазирует его и не использует для этого никакого кратера; упорядочивая душу, предшествующую телу, он смешивает роды и при этом действует вместе с кратером **; создавая же тело Всего и *расписывая, подобно художнику* ***, небо, он творит его вместе с необходимостью (ибо природа Всего, как утверждает Тимей, *родилась, будучи смешанной из ума и необходимости* [4*]) и в этом случае также не предпосылает устроению тел никакого кратера. В одном из других V,114 своих сочинений мы привели весьма подробное доказательство того, что Платон считает природное творчество совершающимся при посредстве необходимости, а вовсе не отождествляет, как полагает кое-кто [126], необходимость с материей.

В самом деле, ясно, что демиург производит на свет телесное становление вместе с всеобщей природой, в первой природе смешивает делимые роды и тем самым *из ума и необходимости* [5*] создает тела, от ума воспринимающие благо и единство, а от необходимости — выход за свои пределы в протяженности и делимости на части; ясно и то, что самодвижную сущность душ он упорядочивает, всего лишь *используя* для этого кратер. И ни ум, ни тела не нуждаются в подобной причине: демиург является общим гипостазирующим началом для всех трех родов, а кратер — собственной причиной для души, которая сочетается с демиургом; последний наполняет его, из самого же <кратера> наполняются души, он воспринимает от демиурга переизбыток порождающих сил и вливает их в души в согласии с мерами сущности каждой из них: он некоторым образом распределяет среди одних высшие чины родов, среди других — промежуточные выходы за свои пределы, а среди третьих — их низшие чины.

Итак, кратер по своей сущности оказывается живородящим, коль скоро души есть некие жизни, а в согласии со своеобразием своего наличного бытия — первой действующей причиной душ; при этом речь

* См.: Там же, 30b1–6.
** См.: Там же, 34b10–36d7.
*** Там же, 55c6.
4* Там же, 47e5–48a2.
5* Там же, 48a1.

идет не о любой жизни, а лишь о душевной, единовидной и всесовершенной. В самом деле, благодаря этому кратеру гипостазировалась не только душа Всего, но и *вторые и третьи* * роды частных душ, так же как и те души, которые удостоились промежуточного между ними V,115 выхода за свои пределы. Стало быть, из него появляется и разделяется на части в согласии с располагающимися в нем порождающими силами вся совокупность душевных устроений.

Так вот, пусть будет сказано, что кратер есть причина душ, вместилище их демиургии, их порождающая монада и так далее, ибо подобные определения будут правильными и сообразными с мыслью Платона. И если этот самый кратер сочетается с демиургом и на равных с ним основаниях гипостазирует роды душ, то, разумеется, необходимо, чтобы он, как и всеобщий демиург, имел характер истока **. Таким образом, кратер есть исток душ; он объединен с демиургической монадой, и потому в «Филебе» Сократ говорит: *«В Зевсе располагаются царственная душа и царственный ум»* ***; в самом деле, он именует царственным то, что мы сейчас называем имеющим характер истока.

Впрочем, в применении к душам Платону имя «исток» хорошо известно. Действительно, Сократ в «Федре» говорит о том, что самодвижное *является и для всего остального движущегося истоком и началом движения* 4*. И разве ты не видишь, что, в то время как теологи[127] сообщают о двух божественных монадах, предшествующих душам: имеющей характер истока и начальствующей, Платон также относит к тому, что происходит от них, два имени, и одно соотносит с более общей, а другое с частной монадой? В самом деле, истоком самодвижное является как потомок души, выступающей в качестве истока, а началом — поскольку оно участвует в начальствующей природе. Значит, если у Платона само слово «исток», как и «начало», относится к душам, то какая нужда удивляться тому, что мы будем называть их обособленные монады истоками и началами? На основании сказанного такое употребление имен можно считать вполне обоснованным. Ведь V,116 откуда еще у всех душ появляется сила начальствования, как не от начальствующей монады, и откуда у них берется идиома «исток», если не от душевной? Ибо то общее, что свойственно равным образом всем душам, должно появляться у них благодаря единой и тождественной причине. Однако если бы кто-нибудь сказал, что такая причина есть демиург в той мере, в какой он является именно демиургом, то она

---

* «Тимей», 41d7.

** Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 42.3.

*** «Филеб», 30d1–2.

4* «Федр», 245c8–9.

должна была бы относиться в равной мере и ко всему остальному, к тому, что возникает от демиургической монады. Но, коль скоро в действительности <это общее> появляется благодаря причине, определенной собственным для душ образом, необходимо называть такую причину первым истоком и началом.

Далее, в том же самом диалоге было вполне ясно показано, что из этих двух имен душам более подходит «начало», а не «исток», так как <начальствующее> по своему положению ближе к ним. В самом деле, <Платон>, назвав самодвижное *истоком и* одновременно *началом* * движения всего, в дальнейшем строит свое доказательство нерожденности <душ> на основании одного лишь понятия «начало». Ведь он говорит: «*Начало не рождено, так как от начала должно возникать все возникающее*» **. Значит, если доказательство основано на том, что является ближайшим к доказываемому[128], то, разумеется, понятие «начало» ближе душам, чем «исток».

Кроме того, если, как утверждает здесь <Сократ>, все возникающее должно появляться от начала, то души в некотором смысле являются рожденными, о чем говорит также Тимей ***, и у них имеется предшествующее им начало; и, подобно тому как сами они являются началами для рождающегося во времени, точно так же в каком-то ином отношении им, рожденным, предшествует начало, и, подобно тому как они не рождены в телесном становлении, точно так же начало душ обособлено от всякого душевного становления.

Таким образом, здесь нами было доказано то, что кратер есть исток V,117
душ, а также то, что начальствующая монада располагается ниже истока, ибо она ближе к душам, чем последний, но при этом стоит выше самих душ, поскольку оказывается их порождающей причиной. И такие выводы мы сделали на основании сказанного самим Платоном.

Глава 32

Три истока душ, добродетелей и природ

Давайте вновь вернемся в своем рассуждении к его предмету и скажем *любителям созерцания истины* 4* по поводу кратера еще более важную вещь: в то время как всеобщая живородящая божественность в среднем чине умных царей обосновывает в себе порождающую

* Там же, 245c9.

** Там же, 245d1–2.

*** См.: «Тимей», 34b10–c6.

4* «Государство», 475e4.

причину божественного и, с одной стороны, в согласии со своими высшими, более всего умными и всесовершенными силами, неявно соединена с первым отцом, а с другой — в соответствии с частными и вторыми после названных причинами — соприкасается с демиургом и предполагает единое с ним дыхание при порождении частных устроений,— так вот, Тимей при этом мистически обращается к высшим силам, располагающимся в первом отце данной богини, которые сочетаются с демиургом и вместе с ним упорядочивают то, что располагается во Всем, и о некоторых из этих сил он говорит прямо, а на все остальные всего лишь указывает.

В самом деле, как говорят мудрецы *, имеются три соответствующие вторые монады данной богини, и первой оказывается исток душ, второй — добродетелей, а третьей — исток природы, словно бы тянущийся
V,118 позади этой богини [129]. Следовательно, демиург в своем порождающем творчестве воспринимает именно три перечисленные ипостаси. И кратер, как было сказано **, есть исток душ, единично связующий их всеобщее и совершенное число; подобно тому как демиург при рождении душ выступает как отеческая причина, кратер оказывается детородной и обладает по отношению к последующему смыслом и положением матери. Действительно, то же самое, что Зевс созидает как отец, исток души дарует им как мать и прародительница <...>.

Добродетель в душе действует, упорядочивает и доводит до совершенства все, и потому то, что причастно последней, непосредственно участвует и в добродетели. Тимей говорит следующее: «*Расположив его душу в центре, он распространил ее по Всему и к тому же облек ею извне тело и тем самым создал небо, имеющее форму круга и движущееся по кругу, причем лишь одно, и единственное, которое благодаря добродетели способно соединяться с самим собой, не нуждается ни в чем ином и при этом известно и в достаточной мере дружественно самому себе*» ***. Стало быть, космос одновременно одушевлен, ведет добродетельную жизнь и владеет высшей целью всех добродетелей — дружбой с собой и всесовершенным знанием о себе. Ведь известен и в достаточной мере дружествен он себе именно по причине добродетели.

Далее, вместе с рождением тела появляется природа. В самом деле, демиург производит на свет тело при помощи необходимости, причем
V,119 образует его вместе со свойственной ему жизнью, и потому позже,

* Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 51; 52; 54.

** См.: Наст. соч., V.31.

*** «Тимей», 34b3–8.

гипостазировав частные души, *он объявляет им природу Всего и законы рока* *. Действительно, демиург указывает душам на всеобщую природу и на рок потому, что владеет их причиной, ибо он вовсе не обращается к тому, что следует за ним, но, содержа то, что он являет душам, прежде всего в самом себе, лишь делает очевидными для душ их силы. Стало быть, в нем изначально располагаются парадигма природы Всего и единая причина законов рока. Ведь исток природы ** сами боги называют первым роком:

Ты не гляди на природу — лишь рока несет она имя ***.

Потому-то Тимей и говорит, что души созерцают *законы рока и природу Всего*, например внутрикосмический рок и его силы; элейский гость в «Политике» также именует движущую причину естественного кругооборота Всего роком: «*Рок же и врожденное вожделение вращали космос*» [4*]. Он, очевидно, согласен с тем, что космос обладает соответствующей силой благодаря демиургу и отцу, так как утверждает, что все зримое устроение и кругообращение являются делом Зевса [5*].

Следовательно, здесь было доказано, что космос достигает своего совершенства благодаря трем перечисленным причинам, соответствующим живородящей богине, в их сочетании с демиургом: кратеру, имеющему характер истока, истоку добродетелей и первой действующей причине природы.

И в свой черед, на то, что Платон скорее всего не замедлил бы V,120
применить имя «исток» и в названных случаях, указывает следующее: в «Законах» он называет *истоком разумения* [6*] силу мысли, располагающуюся в душах в согласии с сущностью и несущую с собой те добродетели, которые нам свойственны; кроме того он говорит следующее: «*Благодаря природе изливаются два других истока — удовольствие и печаль*» [7*]. Стало быть, подобно тому как выше [8*] мы доказывали, что души являются истоками движений, при этом получающими соответствующее имя в связи со своим участием в собственном едином истоке, точно так же, разумеется, всякому ясно, что <Платон>, называя первое потомство природы истоками, молчаливо соглашается с тем, чтобы также именовать истоком саму их обособленную причину. И, прославляя сущностную силу добродетели как исток ра-

* Там же, 41e2–3.
** См.: «Халдейские оракулы», фр. 54.
*** Там же, фр. 102.
4* «Политик», 272e5–6.
5* Ср.: Там же, 272b2.
6* «Законы», 808d6.
7* Там же, 636d6–8.
8* См.: Наст. соч., V.31, 115.16–26.

26 Зак. 3700

зумения, он никак не счел бы неподходящим то имя, которое можно было бы дать, называя первую монаду добродетелей истоком, поскольку, как мы, разумеется, видим, имя «исток» применяется у него к самим умны́м богам. Во всяком случае, в «Кратиле» он утверждает, что имя «Тефия» *неявно подразумевает слово «исток»* *, а самого Крона и царицу Рею называет *потоками* **[130], так как эти боги и есть потоки, изливающиеся из умопостигаемых истоков ***, берущих свое начало в высшем и наполняющих все последующее порождающими потоками жизни; и сам кратер имеет характер истока; по крайней мере, сами боги назвали первые действующие причины частного *кратерами-истоками* 4*.

V,121

Глава 33

Третья часть
Вторая триада умны́х богов. Чистые боги

Чистые боги у Платона

Впрочем, подробнее эти вопросы мы исследуем в других своих сочинениях, а сейчас по поводу демиургической монады пусть у нас будет записано именно сказанное, то, что в достаточной мере было поверено толкованием самого Платона. Теперь давайте рассмотрим вождей, выступающих в качестве причины для незапятнанной чистоты[131], а также то, не окажется ли, что Платон упоминает об этом чине богов и о неуклонной силе, распространяющейся от них на все божественные роды. В самом деле, первая действующая триада непоколебимого чина соединена с триадой умны́х царей и выходы за свои пределы в этой триаде соответствуют монадам той. И с первым <царем> связан высший чин данной триады, словно бы *цвет* 5* неуклонного надзора над всем; со вторым однородно сопряжен средний, центральный, ее чин, который возникает вместе с ним и располагается вокруг него; с третьим сочетается <низший чин> всей такой триады, вместе с этим царем возвращающийся к началу и переплетающийся с единым единством отца всех умны́х богов.

---

* «Кратил», 402c6–7.
** Там же, 402b2–4.
*** Ср.: «Халдейское оракулы», фр. 65.2.
4* Там же, фр. 42.3.
5* Там же, фр. 1.1.

И именно так разделены по монадам три незапятнанных стража умных отцов; наряду с данным делением они обладают объединенной между собой ипостасью, а также все некоторым образом располагаются в каждом отце и действуют вокруг их всех. И в каком-то отношении они отделены от отцов своей особенной ипостасью, а в каком-то — неотделимо слиты с ними и обладают равным с отцами положением, V,122 хотя и кажется, будто их сущность уступает сущности тех. Будучи таковыми, они оказываются стражами чистоты всех выходов отцов за свои пределы, управляют их неуклонностью в силах и непоколебимостью в энергиях, зависят же они от всеобщей чистоты. И если кое-кто из древних относит *вечное, тождественное и одинаковое положение* * на счет ума на том основании, что его не касается ничто из худшего и что сам он не смешивается с худшим, то ведь эти люди воспевают появление всех подобных благ у ума, как и у всего остального, а возникают они именно благодаря рассматриваемым богам. Действительно, сама несмешанность божественной сущности с последующим, восхвалению которой прежде всего посвящена речь, приведенная в «Пире» **, так же как и превосходство этой сущности над всем, оказывающееся результатом чистоты и непоколебимой силы, появляется у богов под действием стражнической причины; и, подобно тому как отцы в числе прочего являются хорегами порождающего творчества и для непреклонных богов[132], точно так же незапятнанные боги даруют отцам, как и другим божественным устроениям, силу чистоты[133].

Стало быть, три чистых бога и стража самих отцов гипостазируются одновременно с тремя умными отцами, выстраиваются вокруг них в непреклонную стражу и в устойчивости обосновывают в них самих себя. Потому-то афинский гость, подобно тому как он говорит о том, что полис обустраивается при посредстве *наилучшей аналогии*, при помощи которой сам демиург *связал и составил* всеобщее *небо* ***, для всего того, что находится в стране, предусматривает стражу, чтобы V,123 *ничто по возможности не осталось беззащитным* [4*], и подражает он в этом умным богам, оберегающим все при помощи чистых вождей. И мне представляется, что самих архонтов он называет *стражами законов*, или просто *стражами* [5*], потому, что вместе с умными вождями всех космосов гипостазируются непреклонные стражи.

---

* *Плотин*. Эннеады, IV.4.2.15–16.
** См.: «Пир», 211d8–e4.
*** «Законы», 757b6.
4* Там же, 760a6.
5* Там же, 920a6.

Глава 34

Упоминания о чистых богах в диалогах Платона

Впрочем, подобные доводы, пожалуй, имеют лишь весьма отдаленное отношение к данной божественной триаде и описывают только самые далекие ее подобия. Скорее всего, имея их в виду, мы могли бы отыскать также более подобающие подходы к исследованию рассматриваемых вопросов и, рассмотрев вместе с Платоном божественные роды, понять, где именно он непосредственно воспевает данный чин богов и связывает его с тремя царями, о которых было только что сказано; следует точно так же исследовать истину относительно них, которой мистически учат нас сочинения других теологов.

Итак, описывая нам в том мифе, который рассказан в «Протагоре», обособленный наблюдательный пункт Зевса и превосходство его сущности, не подлежащее смешению со всем последующим, вследствие которого он пребывает в недоступных для входа местах и оказывается невидимым для частных родов богов[134], <Платон> возводит соответствующую причину к его непоколебимой страже и к располагающемуся вокруг него стражническому чину*. Действительно, благодаря ему все
V,124 демиургические силы устойчиво располагаются в себе, а все виды в своем высшем превосходстве обособлены от последующего, весь же демиургический ум *пребывает в своем обычном состоянии***. В самом деле, как утверждает Платон, *стражи Зевса страшны**** для всех и потому многим родам богов, к одному из которых относится Прометей, не позволено самим прикасаться к чистым олимпийским силам демиурга. Итак, если сам Сократ в форме мифа совершенно ясно сообщает нам о располагающейся вокруг демиурга страже, то разве тем самым он не указывает на то, что вместе с умными богами гипостазируется стражнический род? Ведь, подобно тому как оракулы гласят, что демиургический чин окружен *стражей вихрей*[4*], точно так же Платон, разумеется, утверждает, что вокруг этого чина располагается стража, которая непреклонно охраняет обособленную от всего последующего его вершину.

Далее, в «Кратиле», говоря о Кроне и выявляя запечатленную в именах истину, Сократ указывает на его особенное наличное бытие, в согласии с которым он гипостазировался как повелитель всех умных

---

* См.: «Протагор», 321d4–7.

** «Тимей», 42e5–6.

*** «Протагор», 321d7.

4* «Халдейские оракулы», p. 42 Kroll. Ср.: Там же, фр. 82.

устроений, а также на соединенную с ним монаду незапятнанного устроения. В самом деле, в этом диалоге он утверждает, что тот является умом, причем чистым, поскольку, как он говорит, слово κόρον в применении к нему означает вовсе *не «отрок», а чистоту и несмешанность ума* *. Стало быть, *демиург* божественных *имен* ** удивительным образом соединил между собой Кроново своеобразие и первую незапятнанную монаду. Ведь единство первого отца и первого из чистых V,125
богов не может быть превзойдено и данный непреклонный бог именуется самими богами *молчащим*; как они утверждают, он *поет вместе* с умом *** и познается душами лишь как ум потому, что располагается в первом уме в едином единстве с ним. Значит, Крон в качестве самого первого ума определен в собственном чине, а как чистый и несмешанный, обладает в самом себе незапятнанностью, соединенной с ним, и потому является царем всех умны́х богов, поскольку в качестве ума гипостазирует все устроения, а как чистый ум оказывается стражем их всех.

Таким образом, в рассмотренных диалогах Платона указано, что с непоколебимыми богами сочетаются два отца — первый в единстве с ними, а третий в обособленности. Если хочешь рассмотреть также их единую и непреклонную стражу в соотнесенности между собой, при посредстве которой третий отец устойчиво располагается в первом, будучи его умом и действуя вокруг него, то обдумай у меня еще раз те *оковы* 4*, о которых говорится в «Кратиле»; освободившись от них и устремившись [135] к материи, души лишаются способности участвовать в уме; отметим, что имеется в виду сам божественный ум и соприкасающиеся с ним души, которые участвуют в нем в подобающем им порядке. Действительно, в Кроновы оковы, похоже, закован сам величайший Крон, тот же, кто на самом деле заковывает его в эти оковы, в чистоте соседствует с ним. В самом деле, оковы оказываются символом хранительного устроения умны́х богов, коль скоро все то, что заковано в эти самые оковы, сохраняется благодаря им. В свой черед, на основании сказанного становится ясным то, что стражническое благо, приходящее к умны́м царям от хранительных богов, соединяет их V,126
и сводит воедино (поскольку оковы сами по себе оберегают связываемое ими), а непоколебимые боги непреклонно оберегают свои чины. Действительно, стража этих богов оказывается двойственной: с одной сто-

* «Кратил», 396b6–7.
** Там же, 390e1–2.
*** «Халдейские оракулы», p. 16 Kroll.
4* «Кратил», 404a6.

роны первой действующей и единовидной, так как она зависит от триады хранительных богов[136], а с другой — сосуществует с самими <умными царями и удерживает их> от склонения ко всему последующему. Ведь умные отцы словно бы поддерживаются незапятнанными богами и располагаются над всем благодаря их неуклонной, неудержимой и непоколебимой силе.

И если нужно, чтобы в стражническом чине участвовали не только два названных отца, но чтобы располагающаяся между ними живородящая богиня, принадлежащая к одному ряду с ними, также была удостоена соответствующей ей монады непоколебимых богов, то, разумеется, необходимо, чтобы первый чин чистых вождей, располагающийся среди умных отцов, был триадическим и чтобы он обладал совершенным числом, тем же самым, что и соответствующее трем умным богам, и первый такой бог был в устойчивости объединен с первым <отцом>, второй некоторым образом отделялся от второго наряду с единством с ним, а третий был уже обособлен от третьего. Именно так, в порядке, соответствующем отеческому чину, вместе с этими богами и возникает чистое устроение, разделенное в виде триады, как и отеческий чин, и первый соответствующий бог оберегает неявную и первую действующую монаду Крона, превосходящую все, а также обосновывает в себе причины, выходящие за его пределы и вновь возвращающиеся к нему; второй сохраняет порождающую силу царицы Реи чистой от материи
V,127 и незапятнанной и тем самым отграничивает от последующего ее выход за свои пределы во все то, во что впадают *потоки** жизни; наконец, третий охраняет всеобщую демиургию, стоящую выше созидаемого и устойчиво покоящуюся в самой себе, а также сохраняет ее обособленной от того, о чем она вершит промысел, единой, всесовершенной и, в отличие от всякого частного творчества, открытой к высшему.

Глава 35

Чистые боги и Куреты у Платона

Ну что же, давайте теперь, сформулировав такое неопределенное и общее учение об этих богах, обратим свое внимание на то эллинское предание, о котором нам сообщил Платон, и докажем, что он даже в используемых им именах следует теологам эллинов[137] и не отклоняется

---

* «Халдейские оракулы», фр. 65.2.

от их учения как в случае мистического умозрительного рассмотрения трех царей, так и при исследовании чистых богов.

В самом деле, кто среди людей, хоть немного слышавших об эллинской теософии, посвященной неизреченным таинствам и другим обрядам богопочитания, не знает о чине Куретов, который у эллинов воспевается прежде всего потому, что он повелевает чистым своеобразием, возглавляет божественную <чистоту> и связывает с самим собой надзор над всем? Во всяком случае, как утверждают <теологи>, именно эти боги охраняют царицу Рею и демиурга всего, и, доходя до причин частного живорождения и демиургии, сохраняют среди них Кору и Диониса обособленными от последующего*, поскольку они V,128
удерживают первые действующие монады всеобщего живорождения и всесовершенной демиургии именно в этих пределах.

Далее, о чине Куретов знали и оказывали этому чину почести не только Орфей и теологи. Его воспевает также афинский гость в «Законах», который утверждает, что на Крите *Куретовы игры при оружии*** оказываются изначальными парадигмами всякого ритмичного движения. И здесь ему недостаточно просто упомянуть о Куретовом чине — напротив, он прибавляет здесь единую генаду, а именно госпожу нашу Афину, в зависимость от которой весь выход Куретов за свои пределы ставит также мистическое учение древних теологов***, поскольку в высшем чине она окружает их собственными символами[4*], оказывающимися словно бы заступниками неувядаемой жизни и *цветущего*[5*] мышления, а в низшем вполне явственно подчиняет своему промыслу. Действительно, первые Куреты, так как они являются спутниками этой таинственной умопостигаемой богини, довольствуются исходящими свыше символами, а в своих вторых и третьих чинах зависят от умной монады Афины. Что же говорит афинский <гость> по поводу данной монады, в чистоте возвращающей к себе Куретовы выходы за свои пределы? «*И у нас дева и госпожа, порадовавшись хороводной забаве, не сочла должным ликовать с пустыми руками, но, украсив-* V,129
шись полным вооружением, в нем и исполнила свою пляску»[6*]. Здесь афинский гость вполне отчетливо указывает на родство Куретовой триады[138] с монадой Афины. Действительно, подобно тому как по поводу данной триады было сказано об играх при оружии, точно так же он утверждает, что возглавляющая Куретов богиня, украсившись полным вооружением, возглавляет соответствующее им ритмичное движе-

* См.: «Орфика», фр. 151.
** «Законы», 796b6–c2.
*** Ср.: «Орфика», фр. 185.
4* Ср.: Там же, фр. 186.
5* «Халдейские оракулы», фр. 130.2.
6* «Законы», 796b6–c2.

ние; и, подобно тому как он назвал ту триаду Куретовой, положив в основу соответствующего имени слово «чистота», точно так же монаде, выступающей в качестве причины их незапятнанной силы, он дал имя «дева» (κόρη). Действительно, как утверждает Сократ в «Кратиле», *слово κόρον означает чистоту и несмешанность* *; потому-то Куреты и удостоились своего имени, ибо они выступают как хранители незапятнанной чистоты богов, а их монада воспевается по преимуществу как госпожа и дева[139], поскольку для богов она оказывается хорегом непреклонного и цветущего водительства.

Итак, слово κόρον, как мы и сказали, есть символ чистоты, которую возглавляют соответствующие боги и в согласии с которой они выступают в качестве предмета участия для другого. Слова же «при оружии» есть символ стражнической силы, в согласии с которой боги связуют всеобщее, оберегают его обособленность от последующего и сохраняют его покоящимся в самом себе. Действительно, какая бы еще могла быть польза от оружия даже для людей, кроме защиты от тех же опасностей? В самом деле, таковы передовые сторожевые посты полисов. Потому мифы, <давая> незапятнанным богам не противоречащее <обычной практике> определение, предусматривают их вооруженность; следовательно, над ними они ставят саму их единую монаду, которая украшает себя полным вооружением. Ведь полное идет впе-
V,130 реди частичного и всеоружие предшествует частному делению стражнических сил. И мне кажется, что в этом диалоге Платон вновь говорит то же самое, что было сказано самими богами; он воспевает соответствующую богиню, украшенную полным вооружением, подобно тому как те ведут речь о всеоружии:

Ведь и сюда всеоружна, в доспехах † богиня явилась † **.

В самом деле, монаде Афины, согласно Платону, соответствует всесовершенство во владении оружием при исполнении пиррихи, а также чистота в силе, а по толкованию оракулов — всеоружность.

Кроме того, ритм и танец есть мистические символы данной божественности, поскольку рассматриваемые боги связуют чистую силу божественной жизни, всегда сохраняют ее всеобщие выходы за свои пределы очерченными единой божественной границей, а также оберегают их обособленность от материи[140]. Действительно, безвидность, неопределенность и неритмичность — это идиомы материи; следовательно, нематериальное, определенное и чистое есть ритмичное, упорядоченное

* «Кратил», 396b6–7.

** «Халдейские оракулы», фр. 72.

и умно́е. Ведь по этой самой причине и говорится о том, что небо вечно водит хороводы* и что все небесные круги участвуют в ритмичном и гармоничном движении, поскольку они наполняются этой силой свыше, от незапятнанных богов. В самом деле, *небо движется по кругу потому, что* оно запечатлело в себе *ум*** и умно́е круговращение, а поскольку оно совершает свое движение гармонично и в согласии с первыми и наилучшими ритмами, оно участвует в своеобразии стражнических богов.

Далее, триада чистых вождей зависит от высшего чина умны́х богов; V,131
о том, что она выходит за его пределы, Платон сообщает хотя бы тем, что располагает первую причину чистоты в Кроне, царе всей умно́й гебдомады. Действительно, как он говорит в «Кратиле», именно там впервые появляется чистота*** и в этом боге единично и изначально располагается ее первая действующая причина. Ибо по этой самой причине монада Афины именуется «девой»4*, а Куретова триада воспевается как зависящая от чистоты, свойственной умно́му отцу.

Глава 36

Четвертая часть
Седьмая монада умны́х богов

Седьмой умной бог у Платона

Вот что мы должны сказать по поводу чистых вождей, следуя толкованию Платона. У нас осталась первая и единовидная причина, заключающая число всей умно́й гебдомады и всеобщего деления, которую мы сейчас и рассмотрим.

Итак, рассечения умны́х богов, воспеваемые всеми мудрыми в божественных делах среди эллинов[141] и в иносказательной форме описывающие существующие среди них деления, совершаются в согласии с их седьмой монадой, причиной раздельности, благодаря которой эти боги обособляют самих себя от тех, которые стоят выше их, когда переходят в иной чин, удостаиваются единства, обособленного от располагающегося ниже, и сами по себе обладают определенным порядком, ограниченным в согласии с определенным числом выходов за свои пределы. Что же касается Платона, то он согласен с тем, что вдохнов-

* См.: «Послезаконие», 982e4–5.
** *Плотин.* Эннеады, II.2.1.1.
*** Ср.: «Кратил», 396b6–7.
4* Ср.: «Законы», 796b6.

ленные Фебом поэты мистически изображают подобные предметы, но
V,132 запрещает большинству людей, тем, которые излишне доверяют мифологическим иносказаниям, скрывающим истину, слушать их; именно в грехе неведения о божественном Сократ уличил Евтифрона*. Следовательно, мы, приведя, в согласии с самим боговдохновенным умом Платона, все подобные представления в соответствие с истиной всего и обнаружив заложенную в них в скрытом виде теорию, подготовим себя к подлинному служению божественному. Действительно, сам Сократ в «Кратиле» сообщил о Кроновых *оковах***, указал на их мистический смысл и, стало быть, тем самым доказал, что воззрения древних и славных мужей ни в коей мере не отклоняются от истины. Значит, он, пожалуй, согласился бы и с тем, чтобы его друзья исследовали *умные сечения**** и производящую их силу, придерживаясь при этом боговдохновенного подхода к данным вопросам, и рассматривали бы их наряду с оковами, в которые закованы соответствующие боги. Далее, в мифе, рассказанном в «Горгии», область, где правит Зевс, он вполне очевидно обособляет от Кронова царства и именует второй и более новой по сравнению с тем[4*].

Итак, какая причина выделила эти отеческие монады? Какая умна́я сила от обособленного начала произвела на свет умно́е? В самом деле, необходимо, чтобы первый действующий исток деления, благодаря которому Зевс отделяет себя от монады отца, а Крон — от царства Урана (то же, что следует за Зевсом, перейдя в другой чин, обособляется от его всесовершенного промысла),— так вот, необходимо, чтобы этот исток располагался именно среди рассматриваемых богов. Точно так
V,133 же и демиург при создании того, что происходит от него, является для него причиной единства и одновременно возглавляет все его деления. Например, создав душу как единое целое, он разделил ее на части и на разнообразные силы; сам Платон в этом случае не стесняется назвать подобную ее раздельность и сущностные деления сечениями: «*И после этого он отсекал от той же смеси части и располагал их в промежутках*»[5*]; по поводу второго делении он говорит также следующее: «*И при этом смесь, от которой он отсекал их, была уже истрачена до конца*»[6*]. Стало быть, нет ничего удивительного в том, что сочинители мифов также назвали выделение умны́х отцов сечениями, если даже Тимей, отнюдь не занимаясь в данном случае мифо-

* См.: «Евтифрон», 4e4–6c3.
** «Кратил», 404a6.
*** «Халдейские оракулы», фр. 1.4.
[4*] См.: «Горгий», 523a3–5.
[5*] «Тимей», 36a1–2.
[6*] Там же, 36b5–6.

логическим творчеством, описывая сущностный выход душ за свои пределы в виде множества, воспользовался символом, указывающим на сечение? Да разве сам Платон, чьи воззрения вполне согласуются с высшими <озарениями> теологов[142], не мог бы сообщить о демиурге, как о том, кто *сияет умными сечениями*? * Значит, подобно тому как демиург, производя на свет сущность душ, гипостазирует ее в качестве подлинного сущего и порождает их жизнь в согласии с высшей, а ум — в соответствии с собственным умом, точно так же он, рассекая и разделяя душу, действует в соответствии с высшими сечениями и делениями и в согласии с их единой умно́й причиной.

Следовательно, по мнению Платона, среди умно́го также присутствует первая монада всех делений, которая вместе с двумя триадами (я имею в виду отеческую и чистую) образует целостную умну́ю гебдомаду; мы вслед за Платоном и другими теологами также согласимся с этим.

Глава 37 V,134

Пятая часть
Умные боги в «Пармениде»

Высший чин умных богов в «Пармениде»

Ну что же, давайте вновь вернемся к самому началу и покажем, что Парменид сообщает по поводу умно́й гебдомады то же самое и непосредственно вслед за тремя устроениями умопостигаемых и одновременно умных богов делает логический вывод о соответствующей гебдомадной вечности[143] и об одном лишь умно́м своеобразии богов.

Прежде всего давайте рассмотрим, какого мнения он придерживается относительно отца умно́го и сочетающейся с ним незапятнанной силы. Действительно, вслед за ф и г у р о й, которая выступает у него в трех формах и соответствует тому чину богов, который доводит все до совершенства **, у него рассматривается <единое, располагающееся> в с а м о м с е б е и в д р у г о м ***; при этом доказывается, что подобные определения являются символами высшего чина умных монад. В самом деле, первый из отцов, располагающихся в данном устроении, обладает отеческим превосходством над теми, которые сле-

---

* «Халдейские оракулы», фр. 1.4.
** См.: «Парменид», 145a4–b5.
*** См.: Там же, 145b6–e6.

дуют за ним, и одновременно является умом первого умопостигаемого. Действительно, о любом безучастном уме говорится как об уме того, что располагается прежде него, и ему присуще умнóе возвращение к тому, от чего он возник и среди чего в качестве первых действующих причин обосновывает самого себя[144]. Потому-то, например, демиургический ум есть ум того, что стоит выше его, непосредственно же он примыкает к собственному отцу, от которого появился на свет, а в обособленности — и к потусторонним умопостигаемым генадам. Стало быть, первый царь среди умнóго является и умны́м отцом, и отеческим умом, причем он оказывается умны́м отцом богов, рождающихся от него и отеческим умом предшествующих ему умопостигаемых.
V,135 В самом деле, он умной по своей сущности, но при этом среди умнóго обладает умопостигаемым превосходством, по каковой причине и выступает как аналогичный непознаваемому чину умопостигаемых и одновременно умны́х богов, а также неявной триаде умопостигаемых; и, подобно тому как названные ипостаси значительно проще тех, которые следуют за ними, точно так же отец умнóго оказывается открывающимся для высшего отцом умнóй гебдомады, коль скоро на самом деле он есть отеческий ум, который занимает положение, аналогичное описанным чинам высших богов, наполняется от них отеческим и умопостигаемым единством и потому оказывается неявным и *заключает* в себе собственные порождающие *силы**, а также, произведя из себя на свет всеобщие причины, он вновь располагает их в самом себе и возвращает к самому себе.

Стало быть, Парменид, имея в виду сказанное, описывает данный чин при помощи двух символов, а также дает характеристику первому царю и отцу умнóго при посредстве названных собственных признаков, ибо он располагается в самом себе и в другом**. Действительно, в той мере, в которой он есть всеобщий ум, он действует в отношении самого себя, а в той, в которой располагается в предшествующем ему умопостигаемом, он помещает собственное всесовершенное мышление в другом. В самом деле, бытие в названном другом лучше, чем пребывание в самом себе, коль скоро, как сообщает сам Парменид, как целому ему соответствует бытие в другом, а как частям — в самом себе***[145]. Где же изначально существует подобное другое и в каком чине богов, предшествующих обсуждаемому, оно находится? Скорее всего, соответствующее другое, как это было демонически начертано

---

* «Халдейские оракулы», фр. 5.2.

** Ср.: «Парменид», 145b6–e6.

*** См.: Там же, 145e3–5.

нашим вождем[146], относится к тому чину, в котором впервые воссияла V,136 сила инаковости, выступающая в качестве потомка умопостигаемой отеческой силы. Потому другое неявным образом присутствует даже в первой триаде *, а в собственном смысле слова оно проявляется в первом чине умопостигаемого и одновременно умнóго, ибо именно там присутствуют первая инаковость, женское начало богов и невыразимая отеческая сила **.

Итак, будучи умопостигаемым в той мере, в какой он является целым, первый среди умны́х отцов расположил себя среди умопостигаемых триад предшествующих ему устроений, благодаря которым он наполняется объединенными и таинственными благами, и потому о нем говорится, что он располагается в другом, и он таков на самом деле; среди тех же триад находится само другое, неявно и в качестве причины присутствующее в умопостигаемой триаде умопостигаемого, а в виде сущности — в умопостигаемой триаде умопостигаемо-умнóго[147]. Стало быть, все умопостигаемые объединены: то, которое соответствует умопостигаемо-умнóму,— с первым умопостигаемым, а то, которое пребывает в умнóм,— с обоими предшествующими. И бытие в другом связано с инаковостью, выступающей как единичное число, а последнее зависит от неявного единства единого сущего, по каковой причине и оказывается единичным.

Далее, мы говорим еще и следующее. В то время как среди высшего имеются два вида возвращения, и одно оказывается возвращением к себе, а другое — к своим причинам (*ибо не было и не будет такого установления* ***, чтобы божественное хотя бы в каком-нибудь отношении возвращалось к тому, что следует за ним), и умопостигаемые боги порождают все в устойчивости, умопостигаемо-умны́е, которые сияют безучастной жизнью, предоставляют всему изначальную причину выхода за свои пределы, а умны́е упорядочивают все в возвращении,— V,137 так вот, вследствие всего перечисленного, разумеется, нужно было бы, чтобы высший чин умнóго, являя в самом себе целостный и всесовершенный вид возвращения, получал характеристику на основании обоих символов и возвращался как к самому себе, так и к предшествующему[148]. Следовательно, поскольку он уже совершил возвращение к себе, он располагается в себе, а поскольку он совершил возвращение к потусторонним ему умопостигаемым чинам, он располагается в другом, ибо такое другое есть нечто лучшее по сравнению со всем умны́м устро-

---

* См.: Наст. соч., III.24, 84.9–23.

** См.: Там же, IV.33, 99.6–9.

*** «Тимей», 30a6–7.

ением. Стало быть, подобно тому как высший чин умопостигаемого гипостазировался прежде всего в согласии с собственной идиомой умопостигаемости и устойчиво располагается превыше всего и подобно тому как высший чин в умопостигаемо-умнóм первым в явном виде представил своеобразие данного чина, гипостазировав в качестве божественной инаковости причину всяческих выходов всего за свои пределы, точно так же умопостигаемая божественность умнóго выказывает в самой себе два вида возвращения в их единстве, пребывая в другом в согласии с высшим из этих видов и находясь в себе в соответствии с низшим, ибо возвращение к себе в данном случае оказывается чем-то худшим, нежели возвращение к другому[149].

Следовательно, бытие в другом оказывается собственным признаком умнóго отеческого своеобразия (ибо другое есть умопостигаемое, а инаковость — вышедшая за свои пределы сила умопостигаемых отцов, которые устойчиво располагаются в самих себе; значит, то, что содержится в ней и наполняется благодаря ей, оказывается отеческим и умопостигаемым), бытие же в самом себе — это собственный символ незапятнанной монады. Действительно, как мы говорили выше *, два высших чина умны́х триад объединены между собой и монада стражнической триады извечно обосновывает себя в отеческой, то же, что V,138 выходит за ее пределы, она вновь располагает в себе и возвращает к себе; и первый умной отец является отцом благодаря самому себе, а вследствие незапятнанной <причины> он содержит собственные роды в самом себе, постоянно призывает их к себе и при посредстве своей всеобщности связует умопостигаемые множества умнóго и не допускает их выхода за пределы его собственной монады. Следовательно, вместе с отцом гипостазируется первый вождь стражнического устроения. Отец содержит в себе незапятнанную причину, объемлет же его первое умопостигаемое; подобно тому как он располагается в нем умопостигаемым образом, точно так же он заключает в себе и гипостазирует в связи с самим собой единый высший чин непреклонных богов.

Таким образом, тот же самый бог и в «Пармениде» у нас оказывается чистым умом: поскольку он есть ум, он восходит на умопостигаемый *наблюдательный пункт* ** и потому располагается в другом в той мере, в которой является целым, а так как он чист и нематериален, он уже совершил возвращение к самому себе и *заключил* собственные *силы* *** в самом себе. Ведь части соответствующей целостности и есть частные

---

* См.: Наст. соч., V.34.
** «Политик», 272e5.
*** «Халдейские оракулы», фр. 5.2.

силы, стремящиеся к выходу за пределы отца, но тем не менее располагающиеся в этой целостности и со всех сторон охватываемые ею. Такая целостность есть божественность, связующая в себе умопостигаемые части, страдающая мукой родов умно́го множества, устойчиво порождающая все, вновь заключающая рожденное в собственное лоно, соединяющая его с собой и, как говорят трагические мифы, поглощающая и располагающая в себе*. Действительно, у нее имеется потомство двух видов: то, которое словно бы распадается в ее собственных пределах, и то, которое отделяется от нее; первое пребывает в ней благодаря первой V,139
незапятнанной монаде, а второе выходит за ее пределы в качестве порождающей причины умны́х богов, пренебрегает единством отца и возглавляет иной чин и устроение последующего.

Глава 38

Средний чин умны́х богов в «Пармениде»

Итак, в этих рассуждениях Парменид сообщает о первом чине умны́х богов. Второй появляется непосредственно после него и объемлет промежуточные роды всеобщего; он оказывается причиной выхода за свои пределы и порождающей силы для всего. Что же еще, помимо жизни, всегда будет связующим для умопостигаемого и для подлинного сущего? В самом деле, именно жизнь занимает среднее положение между умом и умопостигаемым и приводит первый в соприкосновение со вторым, словно бы запечатлевая собой умопостигаемую силу, связывающую единое и сущее. Стало быть, жизнь и сила, а также ум и сущее соотносятся между собой аналогично тому, как соотносятся умопостигаемое, единое и наличное бытие. И, подобно тому как в высшем предметом стремления оказывается единое, сущее удостаивается участия в нем, а сила дарует сущему участие в едином, единому же — общность с сущим (ибо речь здесь идет вовсе не о безучастном едином, обособленном от всякой силы), точно так же умопостигаемое оказывается вожделенным для ума, причем последний наполняется им, а жизнь связывает ум с умопостигаемым и делает его явственным для ума. Потому-то, как я полагаю, мудрые во всех божественных делах мужи называли единое умопостигаемым наличным бытием, а первое сущее — наипервейшим умом**, давая эти имена на основании той V,140

* Ср.: *Гесиод*. Теогония, 459–462.
** См.: «Халдейские оракулы», фр. 1.

аналогии, которая прослеживается в данном случае. Далее, жизнь располагается между сущим и умом, подобно тому как сила — между единым и сущим; все перечисленное: умопостигаемое, жизнь и ум в самом первом смысле, располагается среди умопостигаемого, во <втором — среди умопостигаемо->умнóго, в своем третьем же нисхождении — в умнóм. Однако в умопостигаемом бытие соответствует сущности, а жизнь и ум — причине, среди умопостигаемо-умнóго бытие располагается в сопричастности, жизнь — как сущность (ибо именно в этом устроении она появляется впервые), а ум — как причина, среди же умнóго ум присутствует как сущность, а то, что ему предшествует — как участие. Следовательно, поскольку жизнь рассматривается описанными тремя способами и среди умопостигаемого находится в качестве причины, среди умопостигаемо-умнóго — как сущность, а среди умнóго — в виде сопричастности, разумеется, необходимо, чтобы в последнем случае она существовала как таковая и одновременно участвовала в предшествующих ей и порождающих ее причинах.

Таким образом, то единое, которое соответствует среднему чину умны́х богов, оказывается не самим движением, а движущимся. Действительно, сам Платон уже давно доказал, что всякая жизнь есть движение *, ибо, например, душа самодвижна потому, что она есть живущее-в-себе, а ум движется потому, что обладает наилучшей жизнью **; значит, первая живородящая причина среди умны́х богов есть то первое, что обладает движением. Однако если бы она была первой действующей и высшей жизнью, то ее подобало бы называть самим движением, а не движущимся; но, коль скоро она является той жизнью, которая располагается среди умнóго и оказывается таковой благодаря обособленной жизни, значит, она выступает одновременно и как движение, и как движущееся. Следовательно, Парменид вполне справедливо показывает, что единое в данном чине выступает как
V,141 *движущееся* ***, поскольку оно уже вышло за пределы стоящих выше причин всеобщей жизни и занимает положение, аналогичное среднему, центральному, чину умопостигаемого и промежуточной триаде умопостигаемо-умнóго: Сократ в «Федре» называет последнюю триаду небом 4* именно потому, что она есть всеобщая жизнь и движение. Движущееся же среди умнóго соответствует среднему чину, поскольку оно наполняется высшей жизнью. Действительно, согласно Плотину, и вечность, занимающая свое положение в качестве умопостигаемой

* См.: «Федр», 245c5–246a2; «Законы», 895e5–896b8.
** См.: Там же, 897e5–898b8.
*** «Парменид», 145e7.
4* См.: «Федр», 246e4.

целостности, есть всесовершенная и всяческая жизнь[*]. Однако среднему чину среди высшего соответствует жизнь в качестве причины, а среди умно́го — в сопричастности, среди же промежуточного — как сущность, выходящая за пределы умопостигаемой (на что также указывает Парменид, давая характеристику той и другой в качестве целостностей[**], несмотря на то, что одна, как было сказано выше[***], располагается в умопостигаемом, а другая — в умопостигаемо-умно́м) и вслед за собой порождающая умную <жизнь>. В самом деле, движущееся <единое>, разумеется, во всех отношениях родственно *кругу*[4*] неба и умно́й и умопостигаемой жизни.

И что касается *покоя*[5*], принадлежащего к одному ряду с рассматриваемым движением, то он, как и соответствующее движение, не является каким-то одним родом сущего. Действительно, сущим по природе свойственно участвовать в родах сущего, а сверхсущностные блага богов открываются к чему-то, что стоит выше сущих. Стало быть, если Парменид рассматривает здесь лишь то сущее, которое участвует в едином, а единое исследует само по себе и относит движение и покой только к нему одному, значит, он, конечно же, связывает с богами вовсе не стихии сущего, а соответствующие им всесовершенные собственные признаки, превосходящие сущие.

Потому, говоря о том, что единое *движется и покоится*[6*], с дви- V,142
жением он соотносит наличное живородящее бытие богов, порождающий исток всеобщего и изначальную причину всего, а с покоем, который принадлежит к одному ряду с движением,— чистую монаду, оказывающуюся промежуточным, центральным, чином стражнической триады. Действительно, подобно тому как в первой ипостаси с первым отцом соединен высший чин данной триады, точно так же с порождающей причиной всех богов, приводящей все в движение и тем самым в первый черед движущейся благодаря самой себе, единоприродно сосуществует тот <бог>, который располагается в посредствующем, центральном, чине чистых вождей и благодаря которому детородная способность, принадлежащая данной богине, выходя за свои пределы в виде всего, устойчиво обосновывается в самой себе и, производя на свет и превращая во множественное все, остается обособленной от него и сама по себе неуклонно предшествует порождаемому. Итак, здесь присутствуют движение и покой — исток жизни, достигающей всего, и по-

* См.: *Плотин.* Эннеады, III.7.3.37.

** См.: «Парменид», 142d4–9; 144d2–3.

*** См.: Наст. соч., IV.27, 79.8–15.

4* «Федр», 247c1.

5* «Парменид», 145e8.

6* Там же, 145e7–8.

27 Зак. 3700

рождающая сила <...> заключающая в себе всеобщий живородящий исток и наполняющаяся оттуда детородными *потоками* * жизни.

Следовательно, Парменид, сообщая нам об этих <свойствах единого> и об их выходе за свои пределы, аподиктическое рассмотрение движущегося <единого> проводит на основании бытия в другом, а покоящегося и рожденного — исходя из бытия в себе **. Действительно, первая монада отеческой триады гипостазирует те, которые следуют за ней, и точно так же в чистой <триаде> высшее и умопостигаемое, относящееся к ней, одновременно производит на свет промежуточное и последнее. И потому движение здесь лучше покоя, так как бытие в
V,143 другом в качестве причины оказывается более важным, чем пребывание в самом себе, и в этом смысле движущееся превосходит покоящееся. В самом деле, чистые боги есть те силы, которые ближе к земным делам, чем отцы, и объемлются ими.

Глава 39

Демиургический чин и седьмая умна́я монада в «Пармениде»

Итак, как говорится, третью — спасителю[150]: давайте рассмотрим демиургическую монаду, которая появляется вместе с богами, принадлежащими к одному с ней ряду.

Так вот, во-первых, здесь проявляет себя общность единого с другим: теперь мы изучаем не единое, взятое само по себе, но единое в его связи с другим, поскольку демиургический чин, конечно же, производит из себя на свет все, упорядочивает телесную природу и порождает все вторичные и содействующие причины богов. В самом деле, стоит ли мне говорить здесь о том, что само слово «другое» является символом телесного состояния, если еще в древности пифагорейцы считали, что необходимо давать характеристику бестелесной природе при посредстве слова «единое», о той же, которая разделена по телам, сообщали нам при посредстве слова «другое»? *** [151] Во-вторых, в данном случае логических выводов оказывается в два раза больше. Действительно, доказывается уже не только то, что единое есть тождественное или иное 4*, подобно тому как это происходит в тех случаях,

* «Халдейские оракулы», фр. 65.2.

** См.: «Парменид», 145b6–e6.

*** Ср.: *Аристотель.* О философии Архита, фр. 207 Rose.

4* См.: «Парменид», 146a9–147b8.

когда речь идет о <едином, располагающемся> в самом себе и в другом * или, разумеется, о движущемся и покоящемся, но и то, что оно оказывается иным и тождественным другому **. То, что подобная двойственность вполне соответствует демиургической монаде, было доказано нами выше *** — помимо рассуждений прочих теологов, еще и на основании того, что в «Кратиле» было сказано Сократом, который утверждает, что демиургическое имя составлено из двух. Наконец, в- V,144
третьих, начиная с данного чина выделяется множество причин и в демиургическом выходе за свои пределы появляются все монады богов; таковы отеческий чин демиурга, порождающая сила, принадлежащая к одному с ним ряду, чистая монада, которая оказывается причиной обособленного промысла, разделяющий исток всеобщего, а вместе с ними и все, так сказать, располагающиеся вокруг демиурга чины, при посредстве которых он производит все на свет, спасает и, оставаясь обособленным от возникающего, устойчиво пребывает в себе и отделяет собственное царство от объединенной области, подначальной отцу.

Итак, каким образом и при посредстве чего появляется все перечисленное? Логический вывод: «<*Единое*> *тождественно самому себе*» 4* (его Парменид доказывает первым) — соответствует монадической природе единого и отеческому своеобразию, в согласии с которым существует сам демиург; потому-то и говорится, что <он есть> единое, тождественное самому себе. В самом деле, если рассматривать его как своего рода всеохватность различных причин, получится, что в нем располагается другое и лишь тождественность представляет собой символ его собственного наличного бытия. Действительно, будучи единым и обособленным от всего отцом и демиургом, он обосновал в покое собственное единство в самом себе и именно этим в первый черед представил в явном виде свои однородность и родственность пределу. Вывод: «<*Единое*> *тождественно другому*» 5* — указывает на собственное благо порождающей силы и причины, привходящей во все и беспрепятственно пронизывающей все. В самом деле, <демиург> присутствует во всем, что производит на свет, и во всем том, что он упорядочивает, он оказывается одним и тем же — тем, кто предвосхищает в себе порождающую причину всего. И разумеется, если мы говорим это правильно, то в нем в демиургическом смысле присутствуют предел и беспредельное, и первый — в обособленной от другого тождественности, а V,145

---

* См.: Там же, 145b6–e6.

** См.: Там же, 145e7–146a8.

*** См.: Наст. соч., V.22, 78.26–83.26.

4* «Парменид», 146a9.

5* Там же, 146b1.

второе — в силе, порождающей другое. Ведь сила всегда порождает последующее, а начало, соответствующее пределу, оказывается хорегом объединенной и покоящейся ипостаси.

Далее, логический вывод: «*<Единое> есть иное другому*» * — указывает на незапятнанную чистоту и обособленное от всего последующего превосходство. В самом деле, первый ум был, как говорит Сократ в «Кратиле», *чистым и несмешанным* ** потому, что стоял выше сочетания или общности со всем чувственно воспринимаемым ***. Один из богов утверждает следующее: «*Ибо не склонен же он к материи, к силе*» 4*, напротив, он в обособленности управляет всей демиургией, вместе взятой. Демиургический ум, почерпнув в нем всеобщую силу и царскую власть, упорядочивает чувственно воспринимаемое и гипостазирует всю телесную природу, при этом благодаря порождающему изобилию и промыслу о последующем превосходя рождаемое; как говорит Тимей, он *пребывает в своем обычном состоянии* 5* благодаря неусыпной страже, стоящей вокруг него, и даруемой ей силе, не запятнанной другим — тем, что участвует в нем. Таким образом, в своем неисчерпаемом руководстве благами, в промысле и порождении того, что стоит ниже, он оказывается тождественным этому низшему, так как выступает для него предметом сопричастности и удостаивает свое потомство попечения; благодаря же своей чистоте, незапятнанной силе и неуклонным
V,146 энергиям он отделен и отстоит от всего и не допускает участия в себе другого. И, подобно тому как первому царю умнóго не была свойственна тяга к материи, поскольку с ним была соединена стражническая, незапятнанная монада, а живородящая богиня благодаря второй причине богов-стражей владеет устойчивой и неуклонной силой, точно так же демиургический ум сохраняет свое превосходство обособленным от другого, единство же внеположным множеству при посредстве третьей монады вождей чистоты. В самом деле, к одному ряду с демиургом, стремящимся упорядочить и пронизать все, принадлежит причина обособленности его промысла, к одному ряду с живородящей божественностью, движущейся к порождению всего, относится хорег устойчивой силы, а в одном ряду с умом, в своих мыслях оказывающимся множественным, располагается та божественность, которая предоставляет от себя незапятнанное единство возвращения к нему всех энергий.

Итак, осталась та монада среди умны́х, которая располагается на седьмом месте, сосуществует со всеми ними и действует вместе с ними,

* «Парменид», 146d4–5.
** «Кратил», 396b6–7.
*** См.: Наст. соч., V.5, 21.3–4.
4* «Халдейские оракулы», фр. 5.
5* «Тимей», 42e5–6.

а по преимуществу проявляет себя в демиургическом чине. Парменид, сообщая нам о ней вместе со всеобщим демиургом, определяет ее на основании инаковости, подобно чистой причине, заключенной в демиурге: он утверждает, что данная инаковость отделяет от самой себя демиургическую монаду[*]. В самом деле, выше мы говорили о том, что соответствующий чин является хорегом раздельности для всех умны́х богов[**]. Стало быть, подобно тому как демиург оказывается тождественным самому себе вследствие отеческого единства, точно так же, в согласии с названной инаковостью, он, разумеется, отделен от самого V,147
себя и от своего отца. Итак, откуда, как утверждает Парменид, к нему нисходит соответствующая сила? Он говорит: от бытия в самом себе и в другом[***]. Действительно, в объединенности они располагались в первом отце, а в раздельности находятся в третьем; значит, в первом отце раздельность существовала в качестве причины, а в демиурге она уже воссияла и проявила собственную силу. Почему и там некоторым образом существует причина деления, Парменид объяснил, сказав при обсуждении первой гипотезы, что все то, что располагается в себе, в каком-то отношении выступает как диада и отделено от себя[4*]. Однако там диада присутствует неявно, а здесь, где в явном виде представлено все умно́е множество, она вполне зрима. В самом деле, инаковость оказывается потомком диады, устойчиво покоящейся там. Итак, эта самая инаковость обособляет демиургический ум от предшествующих ему богов и отделяет располагающиеся в нем монады друг от друга. Действительно, если он в той мере, в какой располагается в другом, соединен с собственным умопостигаемым, а в той, в какой находится в самом себе, отстоит от него, поскольку вышел за его пределы в каждом чине, значит, необходимо, чтобы соответствующая инаковость была для него причиной отделения от отца.

<Глава 40>

Общий обзор умно́й гебдомады в «Пармениде»

Стало быть, мы обсудили все умны́е монады, которые гипостазируются в одном ряду друг с другом. И бытие в другом есть символ отца, а бытие в самом себе — первой чистой монады[5*][152]; движение — V,148

[*] См.: «Парменид», 146c1–4.

[**] См.: Наст. соч., V.36, 133.23–24.

[***] См.: «Парменид», 145b6–e6.

[4*] См.: Там же, 138a2–b7.

[5*] См.: Там же, 145b6–e6.

живородящей благости, а покой — непреклонной силы, сопряженной с ней *; тождественность самому себе и другому — символ демиургического своеобразия, инаковость другому — стражи, стоящей вокруг демиурга, наконец, инаковость самому себе — символ седьмой умнóй монады **, которая в качестве причины неявно располагается в первом отце, а вполне явственной ипостасью обладает в демиурге.

Мне кажется, что Парменид, разделив признаки, относящиеся к демиургии, поместил между ними своеобразия чистой и разделяющей монад, поскольку и они каким-то образом содержатся в единой демиургии. В самом деле, первым он доказывает тот логический вывод, что единое тождественно самому себе ***, вторым — что оно есть иное самому себе 4*, третьим — что оно иное другому 5*, а четвертым — что оно тождественно другому 6*, ставя в соответствие отеческому единству разделяющую силу, а с обособленным от последующего превосходством соотнося силу, направленную на промысел о другом. Действительно, среди богов впереди раздельности должно идти единство, а впереди промысла о последующем — не смешанная с ним чистота, благодаря которой они, находясь повсюду, не располагаются нигде, присутствуя во всем, от всего обособлены и, будучи всем, не являются ни одним из своих порождений.



* См.: «Парменид», 145e7–146a8.
** См.: Там же, 146a9–147b8.
*** См.: Там же, 146a9–c1.
4* См.: Там же, 146c1–d4.
5* См.: Там же, 146d4–e6.
6* См.: Там же, 146e6–b8.

Книга VI

ОКОЛОКОСМИЧЕСКИЕ БОГИ

Содержание книги VI

VI,1,5 1. О том, что водительствующее устроение богов непосредственно примыкает к умно́му; также о том, что деление на истоки и начала можно было бы, пожалуй, почерпнуть из рассуждений Платона, относящихся к теории души.

2. Как водительствующие боги появились на свет; о том, что сверхкосмическое своеобразие соответствует только этим богам.

3. Каково своеобразие водительствующих богов и о том, что для них более всего характерна способность уподоблять; также о том, почему причины уподобления отчасти располагаются в демиурге, а отчасти в умопостигаемой парадигме.

4. Каковы силы уподобляющих богов, каковы их энергии и сколь великие блага даруются ими космосу и всем внутрикосмическим предметам.

5. Каковы деления уподобляющих богов, а также о том, что их смысл более всего проявляет себя в средних чинах.

VI,2 6. Детальное аподиктическое рассмотрение того, что, согласно Платону и всем остальным теологам, единый демиург предшествует трем.

7. О том, что имеются два Зевса, и один тот, который предшествует трем Кронидам <, а другой — входящий в их число>; также почему три демиурга появляются и от Крона, и от единого Зевса.

8. Основанное на рассуждениях Платона в «Политике» и «Кратиле» аподиктическое рассмотрение того, что, по его мнению, впереди трех Кронидов идет демиургическая монада.

9. Более детальное рассмотрение тех же самых вопросов, опирающееся на исследования, проведенные в «Горгии» и «Кратиле».

10. Кто такие три демиурга, как они соотносятся друг с другом и каковы их выходы за свои пределы и деления в космосе.

11. Что такое живородящая триада, которая занимает свое место среди водительствующих богов; какие отправные точки для рассмотрения ее единства и раздельности мы могли бы почерпнуть из диалогов Платона.

12. Что такое возвращающая триада водительствующих богов и какова заключенная в ней монада; кроме того, здесь даются определения, связанные с единством Аполлона и Гелиоса; как можно было бы от рассуждений, посвященных Аполлону, перейти к теории, относящейся к солярным чинам.

13. Что такое чистый чин водительствующих богов и какие относящиеся к нему умозрительные представления можно было бы почерпнуть из диалогов Платона.

14. Почему Платон <в «Пармениде»> делает логический вывод относительно водительствующих богов непосредственно вслед за де-
VI,3 миургическим чином, а также о том, почему он связал данный чин с подобием и неподобием.

15. Что такое сверхкосмический и одновременно внутрикосмический род богов; о том, что соответствующие боги в своем среднем чине обеспечивают непрерывный порядок следования богов, появившихся от демиурга.

16. <Каково своеобразие> свободных богов, в соответствии с которым они получают характеристику; почему по присущему им своеобразию они зависят от Всего и сочетаются с внутрикосмическими богами.

17. Каковы общие силы и общие энергии свободных богов, подобающие той их сущности, о которой было сказано.

18. О двенадцати вождях из «Федра» и о том, что они образуют свободный чин.

19. Детальное и вполне ясное аподиктическое рассмотрение того, что великий вождь Зевс и все двенадцать вождей вообще — это свободные боги.

20. Объяснение того, почему к свободным богам применяется число двенадцать, основанное на рассмотрении предшествующих причин.

21. Каково деление свободных богов на две монады и одну декаду и каково их своеобразие.

22. Теология, посвященная каждому их двенадцати богов, которая в явном виде представляет их своеобразие на основании их местоположения.

23. Какое положение по отношению друг к другу, согласно «Государству», занимают мать Мойр и сама триада Мойр, о каких их силах и энергиях <Платон> сообщает при посредстве божественных

символов, а также почему он дает характеристику их своеобразию в качестве свободных <богов>.

24. Почему Парменид делает логический вывод относительно свободных VI,4 богов вслед за уподобляющими и почему он представляет своеобразие их чина как соприкосновение и обособленное положение.

Глава 1 VI,5,5

Первая часть
Водительствующие боги (боги-архонты)

Эманация водительствующих богов вслед за демиургом

Итак, пусть при посредстве приведенных рассуждений у нас вслед за мистическими умозрительными построениями Платона будет воспета гебдомадная вечность умны́х богов[1]. Давайте теперь рассмотрим многообразные выходы за свои пределы водительствующих богов, а затем соотнесем их единое единство с умозрительной теорией «Парменида». В самом деле, данный чин непосредственно сочетается с *демиургом и отцом** всего, появляется от него, достигает совершенства и возвращается к нему благодаря его телесиургической силе. Поэтому необходимо соотнести толкование, посвященное архонтам Всего, с учением о нем, а также уподобить рассуждения тем действительным предметам, *толкователями которых они являются***. Действительно, все последовательности (σειραί) водительствующих богов как к своей вершине восходят к единой умно́й демиургии и гипостазируются вокруг VI,6 нее. И, подобно тому как все истоки[2] являются потомками умопостигаемого отца и наполняются от него умопостигаемым единством***, точно та́к же все устроения архонтов по своей природе зависят от демиурга и благодаря ему участвуют в умно́й жизни.

И пусть никто не будет у меня смущен, выслушивая здесь рассуждения об истоках и началах, и пусть не утверждает, будто такие имена Платон употреблять никак не может. В самом деле, как мы сказали

---

* «Тимей», 41a7.
** Там же, 29b4–5.
*** См.: «Халдейские оракулы», фр. 49.

выше *, Платон отнюдь не оставил нас в неведении относительно этих мистических имен, а, напротив, в рассуждениях о душах именуя их *истоками и началами движения* **, он указывает не только на разницу между собственными признаками истока и начала, но и на то, что начало располагается ниже истока, которому присуще обособленное превосходство; он делает очевидным для всех и то, что жизнь-в-себе появляется у души из истока, а нерожденность — от начала, поскольку тот род богов, который выступает в качестве истока, оказывается самородным и первым действующим, а также производит на свет от самого себя все остальное; что же касается начальствующего, то даже если соответствующие боги происходят из истоков, они все равно занимают среди сущих положение частного, но тем не менее открывают себя к высшему в значительно большей мере, нежели все рожденное, поскольку никак не соприкасаются с последним и не образуют с чувственно воспринимаемой природой какой-либо общности. Действительно, внутрикосмические боги в некотором отношении рождены (по каковой причине Тимей называет их *рожденными* ***, подобно тому как вот этот всеобщий космос он именует рожденным богом), что же касается начальствующих, то они полностью обособлены от рожденного и никак не сочетаются с ним (потому более всего соответствующим им собственным признаком оказывается *нерожденность* [4*] [3]); VI,7 промежуточное положение между этими богами занимают те, которые, предоставляя свободное водительство, соприкасаются с рожденным, но не входят в хор внутрикосмических богов и потому в каком-то смысле оказываются и рожденными, и нерожденными.

Стало быть, во всех произошедших от демиурга устроениях лишь высшие из сверхкосмических богов, архонты всего, обладают нерожденностью; потому души участвуют в соответствующем своеобразии именно в этом чине. «*Ведь начало*,— говорит <Платон>,— *не рождено, ибо все возникающее должно возникать от начала и при этом само начало не возникает ни от одного <предмета>*» [5*]. Итак, при посредстве этих рассуждений <Платон> одновременно объясняет, как начала появились от предшествующих им богов. Действительно, они выходят за пределы соответствующих богов отнюдь не благодаря движению или изменению вообще, а также не в становлении,— напротив,

* См.: Наст. соч., I.15, 69.18–21; V.31, 115.16–116.20.

** «Федр», 245c9.

*** «Тимей», 29a4–b1; 36e5–37a2; 40d3–5.

4* «Федр», 245d1.

5* Там же, 245d1–2.

устроения водительствующих богов гипостазировались вследствие самого бытия высших богов[4], в соответствии с их порождающей силой и по их независтливому волению; самородное владычество умны́х богов дарует началам первое рождение от самого себя.

<Глава 2>

Боги-архонты и сверхкосмическое устроение богов

Стало быть, давайте не будем придавать какого-либо значения тем именам божественных устроений, которые кто-то пожелает им дать[5];
напротив, приняв во внимание то, каково, согласно речениям теологов[6], VI,8
само их своеобразие, давайте свяжем принадлежащее им мистическое предание с Платоновым толкованием. В самом деле, именно так мы, пожалуй, сможем исследовать те вопросы, которые непосредственно идут за рассмотренными выше, и соотнести подобающие рассуждения с теорией действительных предметов[7].

Так вот, мы должны вновь, начав с высшего, исследовать начала знания об этих богах и доказать, что посвященная им теория следует самим первым причинам. Итак, в то время как умопостигаемые боги в своем высшем превосходстве внеположны всему, первичным образом участвуют в единстве и божественном свете, в котором все боги в совершенном виде основывают собственные ипостаси*, производят из себя на свет все единичным образом в своем отеческом и независтливом желании даровать блага и неявно предвосхищают в самих себе первые действующие причины последующего (ибо они изначально гипостазируют в себе целостные и всеобщие меры видов и в качестве единой причины объемлют единовидные роды сущего, а прежде них, разумеется, содержат в себе предел и беспредельное, из которых рождаются все сущие и сверхсущностные чины богов), во второй черед после них гипостазируются умопостигаемо-умны́е боги, которые разделяются в согласии с тем же самым числом и во втором чине сохраняют меру всесовершенной триады, а также превращают генады умопостигаемого во множество и единичные пределы высших триад — в сущностные ипостаси, участвующие в едином, сами же вместо всеобщих, нерасторжимых и неявных сил становятся разделенными причинами, прошедшими более длинный путь в своем выходе за пределы единого; на третьем месте после умопостигаемых богов располагаются так называ-

* Ср.: «Государство», 508d4–509a5; см. также: Наст. соч., III.4, 16.19–21.

VI,9 емые умны́е, которые образуют устроение, стоящее ниже предшествующего, и одновременно отличаются по тому числу, в согласии с которым они гипостазируются, поскольку вместо телесиургических триад они разделяются на гебдомады так, как это свойственно умно́му, и выделяющиеся [в составе таких гебдомад] две триады соответствуют высшим, первым триадам, а низшие чины в виде монад словно бы запечатлевают собой цели соответствующих устроений. Действительно, именно от них во всех последующих родах богов появляются собственные признаки инаковости и множественности.

Потому от них рождаются многообразные чины начальствующих богов, разделяющиеся на части аналогично всем умопостигаемым богам и, разумеется, тем, которые предшествуют им [, конечно же, умны́м],— тем, которые именуются умопостигаемыми и одновременно умны́ми[8]; при этом <начальствующие боги> удостаиваются своей ипостаси, непосредственно соответствующей им, благодаря единой демиургии, а своего рождения, которое совершается одновременно с рождением умны́х богов,— от третьей триады умопостигаемого. В самом деле, соответствующая всесовершенная причина производит из само́й себя на свет все устроения богов; Парменид называет ее *бесконечным множеством* * именно потому, что она производит из себя на свет все роды сущих и все чины богов и ее единой и всесовершенной силы оказывается вполне достаточно для порождения всего.

Вслед за этим давайте скажем по поводу рассматриваемых водительствующих богов еще и то, что умны́е монады совершили выход за свои пределы в качестве безучастного ума, подобно тому как предшествующие монады сияют безучастной жизнью, а идущие впереди всех них умопостигаемые боги гипостазируют подле самих себя *сущность, являющуюся подлинной* **. (В самом деле, всякий бог выступает для сущих как предмет сопричастности и потому стоит ниже безучастной
VI,10 и обособленной от всего генады, появляется же каждый бог на свет по-своему и в согласии с собственным своеобразием; и одни боги, будучи определены в качестве самого неизреченного блага, содержат в себе умопостигаемые причины всего, другие производят на свет животворящие силы и связуют первые роды богов, а третьи в явном виде представляют в себе все умны́е очертания и повелевают творческими генадами разделенных ипостасей того, что участвует в них[9].) Итак, в то время как умны́е боги в своем первом чине гипостазируются как безучастный ум, по каковой причине они и именуются умны́ми, те

* «Парменид», 143a2. ** «Федр», 247c7.

устроения, которые по́являются непосредственно вслед за ними, естественно, соответствуют высшему чину ума, выступающего предметом сопричастности, и, с одной стороны, являются умны́ми, хотя и располагающимися ниже высшего ума и в своем промысле о космосе уже разделяющимися на части, а с другой — следующими за первыми умны́ми <богами>; потому они вершат частное попечение. И, подобно тому как первые умны́е боги по отношению к тем, которые появляются от них на свет, оказываются умопостигаемыми, хотя и уступающими единству первых умопостигаемых богов, и, подобно тому как они в явном виде представляют первую безучастную жизнь, которую умопостигаемые монады изначально гипостазируют в самих себе лишь в качестве причины (ибо в них в едином и невыразимом единстве предвосхищены все причины всего), точно так же рассматриваемые боги, первыми появляющиеся от умны́х, уподобляются своим создателям и являются умны́ми, но вместо чистого, единовидного и целостного наличного бытия отцов им свойствен вторичный, множественный и раздельный выход за свои пределы и как будто бы ослабленная сущность; они возникают словно потоки умны́х богов, вытекающие из первых действующих и самогипостазирующихся истоков. Поэтому они возводят к самим себе водительствующие, порождающие и предшествующие VI,11 *по своему старшинству и силе** причины всех частных устроений; вообще говоря, они обладают таким же превосходством над другими богами, какое имеют умопостигаемые над теми, которые появляются от них на свет. В самом деле, те <умопостигаемые боги> повелевают умопостигаемым, несмешанным и чистым наличным бытием самим по себе и открываются ввысь значительно больше всех умны́х родов, рассматриваемые же обосновывают в себе сверхкосмическое единство, причем данное их своеобразие совершенно обособлено от внутрикосмических предметов. И, подобно тому как в случае безучастных и целостных ипостасей умопостигаемый род существует сам по себе, третьим после него оказывается умно́й, а между ними располагается тот, который соединяет их между собой и воспевается как <род> умопостигаемых и одновременно умны́х <богов>, — точно так же в рассматриваемых частных устроениях первое место занимает своеобразие сверхкосмических богов, взятое само по себе, которое обособлено от частей Всего, несопоставимо с вот этим космосом и охватывает его со всех сторон в качестве причины; на третьем располагается сущность всех внутрикосмических богов, непосредственно наполняющая части

* «Государство», 509b9.

космоса и словно бы образующая этого *единого и однородного* * бога[10] и связующая различные выходы за свои пределы в нем; промежуточное же положение между данными крайними чинами занимает водительство свободных богов, властвующих среди всего, некоторым образом оказывающихся общими при всех космических делениях; <это водительство> в своем единстве распространяется на многие части разом, а также заключает раздельные числа внутрикосмических богов в единые пределы и <соотносит с> простейшими причинами; этим богам подчинен весь род внутрикосмических богов, со всех сторон охватываемый ими, доводимый ими до совершенства и наполняющийся благодаря им наипервейшими благами.

VI,12 Стало быть, если среди рассматриваемых богов есть некий сверхкосмический <род>, если он предоставляет им некое определенное наличное бытие сущности и если в собственном превосходстве он определяет своеобразие их сил и их порядок, значит, мы будем считать, что среди водительствующих богов он изначально гипостазируется силой умны́х отцов и что он не смешан с внутрикосмическим <родом богов>; по отношению ко всем частным *потокам* ** богов он является общим, по сравнению же со всесовершенным, единым и всеобщим царством умны́х богов он оказывается частным. В самом деле, во всех случаях необходимо, чтобы причины, возглавляющие последующие устроения, некоторым образом уподоблялись низшим чинам располагающихся выше; именно в этом выход богов за свои пределы оказывается единым и непрерывным, хотя, начинаясь свыше, с умопостигаемых и неявных генад, он и завершается в низшей раздельности божественных причин. Действительно, подобно тому как среди чувственно воспринимаемых предметов тем телам, которые являются более всего плотными и объемными, не свойственно непосредственно сочетаться с эфирной влагой[11] и в небесные круговращения ближайшим образом вовлечены тела простые и словно бы нематериальные, а среди всех остальных тел, охватываемых ими, те, которые оказываются ближе к ним, обладают большей общностью с объемлющими их, нежели располагающиеся дальше и соприкасающиеся с этими объемлющими при их посредстве, — так вот, точно так же среди божественных сущностей, предшествующих космосу, последующие устроения соприкасаются с предшествующими, а выходы сущих за свои пределы совершаются при посредстве уподобления и низшие чины предшествующих <устроений> соединены с высшими чинами последующих; и единая последователь-

* «Тимей», 31b3; 92c8–9.

** «Халдейские оракулы», фр. 65.2.

ность и порядок пронизывают их все свыше вследствие непревосходимой благости первой причины и ее единичного владычества. В самом деле, поскольку <такая причина> есть единое, она оказывается хорегом VI,13
единства; так как она является благом, то гипостазирует подобное ей прежде не подобного[12]; именно в этом смысле все оказывается взаимосвязанным. Действительно, если бы подобная взаимосвязь могла нарушиться, то не существовало бы и единства, и если бы не подобные друг другу предметы располагались непосредственно после друг друга, то в большей мере подобное началу не первенствовало бы на пути к бытию. И если мы говорим об этом правильно, то, разумеется, необходимо, чтобы и в частных устроениях первые ипостаси оказывались более общими и соответствовали умно́й <целостности; потому водительствующий чин богов> обладает <умны́м> превосходством среди разделенных родов богов и в качестве причины объемлет все последующее и приводит его в соприкосновение с предшествующими богами. Во всяком случае, устроение водительствующих богов непосредственно соседствует с царством умны́х; потому-то Парменид и говорит о том, что оно гипостазируется силой демиургической монады*.

Глава 3

Уподобление как собственный признак водительствующих богов

Впрочем, подобные вопросы станут ясными в дальнейшем. А сейчас давайте рассмотрим общее своеобразие данного чина, с тем чтобы по возможности проникнуться боговдохновенной мыслю Платона, которая в явном виде представляет для нас самые мистические догматы[13].

Итак, утверждается, что выход за свои пределы рассматриваемых богов, является, как мы и говорили, сверхкосмическим и что по своей значимости он занимает среди всеобщего второе положение вслед за умны́ми богами. Будучи определен в согласии с самим наличным бытием данной сущности, он в явном виде представляет то, что среди умны́х богов было объединено, и при этом превращает те причины, которые содержатся в них, во множество, на основании всеобщих первых действующих монад упорядочивает частные роды сущих, выделяет VI,14
все такие роды в определенном порядке и соотносит их между собой, соединяет и связывает все последующее и закладывает в него удивительную общность сущностей и сил; кроме того, он приводит все сле-

* Ср.: «Парменид», 147c1–148d4. ** См.: Наст. соч., VI.14.

дующее за ним в соприкосновение с предшествующим ему и призывает благодетельное воление обособленных причин к промыслу о последующем, обосновывает наличное бытие худшего в лучшем и дарует всем сущим соответствующие их ипостаси непрерывность и словно бы единую сцепленность[14]. Предоставляя все эти блага, он предвосхищает в себе управление <этими сущими> в виде некоего единого своеобразия; он делает подобным все: менее совершенное — идущему впереди него, а сущие одного порядка — друг другу, и при посредстве такого уподобления выявляет их сущности и многообразные силы и одновременно сводит многое к единству, а разделенное — к божественной общности благ[15].

Стало быть, именно здесь впервые появляются чины различных изображений. В самом деле, всякое изображение возникает в силу уподобления парадигме, уподоблять же последующее предшествующему и на основании подобия связывать все между собой — это именно то действие, которое более всего свойственно рассматриваемым богам. Действительно, разве может какой-либо другой род богов, помимо данного сверхкосмического, уподобить вот этот космос, как и все, располагающееся в нем, их собственным парадигмам? Ведь все умное гипостазирует внутрикосмические предметы в едином единстве и во всесовершенном промысле и неделимо возглавляет их сущность, свободные же роды богов уже некоторым образом соприкасаются с космосом и сочетаются с внутрикосмическими; между тем уподобляющее по своей сущности всегда с необходимостью обособлено от уподобляемого и того, VI,15 что запечатлевается при посредстве уподобления, и при этом упорядочивает последующее с учетом всех его различий и во всем видовом разнообразии. В самом деле, разве могло бы оно уподоблять и при посредстве подобия приводить в соприкосновение различные предметы с соответствующими им парадигмами так, как это им свойственно, если бы его воздействие не распространялось даже на самые последние виды и при этом не отделяло бы все предметы друг от друга в той мере, в какой у них имеются неподвижные предшествующие причины?

Действительно, как я полагаю, демиург, уподобляя все самому себе и, как говорит Тимей, *будучи благим*, вследствие своей благой воли делает *все подобным самому себе* *; помимо этого, он дарует космосу определенный временной порядок **, делая его в большей мере подобным *умопостигаемому живому существу* ***, и, вообще, производит

---

* «Тимей», 29e1–3.

** См.: Там же, 37c6–d2.

*** Там же, 39e1.

все на свет и доводит собственные творения до совершенства, уподобляя их парадигме Всего. Однако в демиурге все (включая последующие роды богов) располагаются в качестве причины: подобно тому как он оказывается плеромой того, что ему предшествует, точно так же он содержит в себе объединенные причины следующего за ним. Потому-то он доводит все до совершенства, действует при посредстве подобия, живородит все, является отцом душ и *ваятелем*[*] тел, хорегом гармонии[**][16], тем, кто наложил *нерушимые скрепы*[***] и оказался причиной *неделимых и делимых на части*[4*] родов, а также творцом всех фигур[5*][17]; он гипостазирует все перечисленное единично, боги же, следующие за ним, — в раздельности. И пусть в данном случае речь идет не о том, что способность уподоблять впервые появляется в демиурге, а, напротив, о том, что само бытие свойственно демиургу в согласии с тождественностью. Если же от него во всем появляется VI,16
подобие, а ему самому, как показал Парменид, <соответствует> тождественность[6*], то мы согласимся с тем, что к нему непосредственно примыкает тот род богов, который, во-первых, делает явным его всеобщее творчество и закладывает его в последующее и, во-вторых, по своей сущности действует вслед за ним и уступает первому действующему началу всего, располагающемуся в нем.

Короче говоря, демиургическая монада, так же как и сочетающееся с ней множество, единовидно, изначально и неделимо повелевает уподоблением всего, устроение же водительствующих богов разделяет объединенность демиургического творчества, раскрывает всеобщность энергии умных богов и превращает простоту их промысла в разнообразие. В результате исходящее от них подобие распространяется на все первые, промежуточные и последние виды жизни, располагающиеся в космосе, так как уподобляющееся благодаря выходу за пределы собственных причин удостаивается общности, принадлежащей ко второму после своих начал виду.

И, если угодно, исследовав отдельные предметы и изучив тот промысел, который при посредстве подобия нисходит во все предметы, ты обнаружишь вот что: всеобщий космос вследствие этого <подобия> *оказывается изваянием вечных богов*[7*], все располагающиеся в нем целостности точно так же зависят от собственных парадигм[8*], всеоб-

* Там же, 74c6.
** См.: Там же, 35b4–36b5.
*** Там же, 32c3–4; 43a2.
4* Там же, 35a1–4.
5* См.: Там же, 33b1–c4; 36b6–c6.
6* См.: «Парменид», 146a9–147b8.
7* «Тимей», 37c6–7.
8* Ср.: Там же, 40c3; «Федр», 252d1.

28 Зак.3700

щие души вечно движутся вокруг умопостигаемого*, а лучшие роды, следующие за богами, и те из наших собственных душ, которые достигли блаженства, восходят из генесиургического блуждания к собст-
VI,17 венному истоку**; вообще говоря, все выходы за свои пределы и возвращения совершаются по причине подобия. В самом деле, все выходящее за свои пределы гипостазируется при посредстве подобия тому, что его порождает, а все возвращающееся совершает свое возвращение к собственным началам, уподобляясь им[18]. Далее, подобие извечно оберегает неисчерпаемость всех видов, располагающихся в космосе, и его покровительство даровано им свыше, от самих богов; и не только среди нематериальных, но и среди материальных эйдосов, которые движутся путем изменения, покоящееся подобие видов замыкает в круг становления ту необоснованную изменчивость, которая свойственна каждому из них, заключает бесконечное разнообразие рожденного в определенный кругооборот и возводит всяческую раздельность логосов к объединенной первой действующей причине. И потому космос оказывается всегда всесовершенным и наполненным всеми родами и видами: он подобен *умопостигаемому живому существу****** потому, что иконически содержит в себе и охватывает все то, что парадигматически объемлет *всесовершенное живое существо*4*.

Следовательно, мы не будем считать род подобия чем-то малозначимым, распространяющимся лишь на некоторые вещи,— напротив, <мы скажем>, что он есть причина совершенства для всего космоса и что именно благодаря подобию тот наполняется первым становлением и самодостаточностью и сам по себе становится хорегом всесовершенной всеохватности всего. Впрочем, мы не согласимся и с тем, чтобы относить соответствующее творчество лишь к какому-то одному умно́му виду. В самом деле, то, что относится ко всему — к сверхсущностным и к сущностным, к умны́м и к душевным, к бестелесным и к телесным родам,— идет впереди всех видов и родов, а также бестелесных и телесных причин. Действительно, боги, располагающиеся в космосе, по-
VI,18 являются, уподобляясь собственным причинам, отнюдь не вследствие умно́го вида подобия; и вовсе не из-за парадигматической идеи неподобия отделены друг от друга сверхсущностные генады богов, отторгнута от себя умна́я природа и обладают выходом за свои пределы в определенном порядке души. Напротив, как я полагаю, подобие и неподобие обладают своей ипостасью по аналогии с умно́й тождествен-

---

* Ср.: «Федр», 246е6.

** Ср.: Там же, 248а1–5.

*** «Тимей», 39е1.

4* Там же, 31b1.

ностью и инаковостью: точно так же, как те в первый черед располагаются среди самих богов, а во второй — среди умных видов, которые появляются вместе с наличным бытием богов, рассматриваемые подобие и неподобие в первый черед обладают наличным бытием среди сверхсущностных генад, а во второй уже воплощаются в выходах сущих за свои пределы.

Именно по этой причине Парменид делает логический вывод относительно *движения и покоя*[*], а также, разумеется, о *тождественности и инаковости*[**] применительно к одному лишь единому, обособленному от сущего, и точно такое же доказательство связывает с *подобием и неподобием*[***], относя их к самому единовидному наличному бытию богов. Следовательно, и Сократ, предлагая в начале того же диалога подобие и неподобие в качестве некой парадигмы, определяет каждое из них отдельно, как обособленное от многих подобных и не подобных вещей[4*][19]; Парменид же, обращаясь к самим сверхсущностным ипостасям всего, производит от них на свет сущие в согласии со своеобразиями первых причин. В самом деле, подобно тому как все в становлении упорядочено благодаря видам, происходящим от сущностей, разумеется, точно так же собственные признаки наличного бытия привходят во все сущности от сверхсущностного. Действительно, VI.19
становление есть изображение сущности[20], последняя же обладает выходом за свои пределы, согласующимся со сверхсущностным единством.

Стало быть, род подобия в первом смысле располагается среди богов, а во втором — выделяется среди умных видов. И потому выходы всего за свои пределы совершаются в согласии с подобием, возвращения же всего того, о чем говорится как о происходящем от божественного и обладающем способностью к возвращению, совершаются при посредстве подобия. И умопостигаемая парадигма предвосхищает в себе первую неявную причину уподобляющих богов; действительно, она отнюдь не пребывает в бездеятельности и бесплодности при самой себе, а, напротив, производит на свет и отечески гипостазирует все то, что уподобляется ей по сущности, причем совершает это благодаря одному лишь своему бытию: она сияет для последующего своим наличным бытием и способностью уподобляться ей. Что же касается демиургического рода божественного, зависящего от причины, прежде всего возглавляющей умопостигаемую парадигму, появляющегося от нее и действующего вокруг нее, то он уподобляет все самому себе и названной

---

* «Парменид», 145e7–146a8.

** Там же, 146a9–147b8.

*** Там же, 147c1–148d4.

4* См.: Там же, 128e5–129b6.

причине, но при этом никоим образом не определяет собственного наличного бытия в роде подобия, а умны́м и объединенным образом объемлет причины уподобления всего и пользуется соответствующими родами богов как помощниками при порождении последующего. Племя водительствующих богов, которое оказывается общим устроением, располагающимся среди частных, первым представляет в зримом виде умно́е творчество своего отца, при посредстве подобия ставит себя в зависимость от располагающихся в нем предшествующих причин, возво-
VI,20 дит и открывает все к демиургическому единству, обращает делимые на части роды богов к неделимой умно́й тождественности, уподобляет возникшие устроения умопостигаемым парадигмам и создает единую последовательность всех сущих.

Следовательно, мудрые в божественных делах[21] вполне справедливо говорили о том, что низшая триада умопостигаемого оказывается причиной для богов, выступающих в качестве истока, и для начальствующих *, а также сообщали, что вся последовательность начал гипостазируется вокруг умно́го отца **. Действительно, род уподобляющих богов соответствует совершенной парадигме, точно так же, как род уподобляющихся располагается на третьем месте (ибо все уподобляется первой парадигме и всему последующему свойственно возвращение к ней в таком уподоблении), соединен же он с демиургом всего, поскольку благодаря силе подобия и неподобия он в явном виде частным образом представляет причину, соответствующую умно́й тождественности и инаковости, а также предоставляет всем сущим единый и всеобщий вид соответствующего творчества в разделенных энергиях и во всех сущностных различиях.

<Глава 4>

Уподобляющие силы водительствующих богов

Итак, то, что первый среди частных божественных родов, который оказывается скорее общим и соединенным с умны́ми устроениями, обладает уподобляющим своеобразием и, поскольку он определен в согласии с ним, приводит все в соприкосновение с демиургической монадой, при посредстве приведенных рассуждений было доказано; это же касается и того, каким образом он происходит от умопостигаемой

* См.: «Халдейские оракулы», фр. 49.

** См.: Там же, фр. 40.

парадигмы и возглавляет рождение всех внутрикосмических <богов>. VI,21
Следуя тому плану изложения, который был приведен выше*, необходимо обсудить все уподобляющие силы, надлежащим образом упорядочить их и рассмотреть то, как они появляются в связи с единой сущностью богов.

Итак, среди этих сил <Платон> считает *[1]* первыми и более всего водительствующими те, которые в явном виде представляют умнóе творчество отца и раскрывают его во всех частных устроениях сущих; *[2]* вторыми — связующие все и сохраняющие единую последовательность и нерасторжимую сплоченность божественных выходов за свои пределы; *[3]* третьими — изначально возглавляющие совершенство для всего последующего и при посредстве уподобления началам делающие его выходы за свои пределы и возвращения самосовершенными; *[4]* вслед за ними идут те, которые возводят все возникшие роды богов к неделимым монадам и соединяют делимое на части; *[5]* далее идут те, которые гипостазируют разделенные роды и оказываются хорегами бытия и сущности для первого, промежуточного и последнего по отдельности; *[6]* наконец, в дополнение ко всем перечисленным, есть те силы, которые выступают в качестве причины для чистого попечительства и вечно покоящегося совершенства**; в одном ряду с ними я, со своей стороны, пожалуй, поместил бы *[7]* силы, начальствующие над порождающим творчеством, а также *[8]* те, из которых проистекают частные потоки*** жизни и которые наряду с ними являются правителями всего последующего; за ними идут те, которые возвышают последующее и отсекают от него все материальное и беспорядочное,— хореги всех благ.

В самом деле, среди всего прекрасного в космосе нет ничего такого, что не появлялось бы благодаря <данному> устроению богов и не наполняло бы участвующее в нем божественными благами. В противном
случае разве основывался бы космос на собственных началах, разве пре- VI,22
бывало бы непоколебимым его круговращение, разве было бы Все сковано *нерушимыми скрепами*[4*], разве завершения предшествующих кругооборотов оказывались бы началами следующих за ними, разве круг становления[22] подражал бы неуклонному шествию небесных <тел>, разве все вещи возвращались бы к божественному, разве материя в последних отсветах видообразования уподоблялась бы сущему, разве приходило бы *в порядок движущееся беспорядочно и нестройно*[5*]

* См.: Наст. соч., V.18.
** Ср.: «Тимей»41а7–d3.
*** Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 65; 66.
4* «Тимей», 43а2.
5* Там же, 30а4–5.

(получающее свою определенность силой демиургических логосов, поскольку оно уподобляется тому, что вечно, тождественно и одинаково покоится), разве несущееся в разнообразном становлении и в многовидных изменчивостях подражало бы небесным кругам и всяческое движущееся следовало бы за ними, разве блуждающие движения неба воспроизводили бы душевные кругообороты *, а круговращения небесных сфер словно бы запечатлевали на себе их мысли, разве вот это время, совершающее свой путь в согласии с числом и движущееся по кругу [23], могло бы уподобляться покоящимся мыслям и мере всего умопостигаемого? ** В самом деле, вот это всеобщее время есть *образ вечности, пребывающей в едином*, равным образом замыкающийся в спираль *в согласии с числом* ***. Итак, все обретает свой путь к бытию и надлежащее попечение о своем совершенстве благодаря уподобляющим вождям и при посредстве подобия связует собственную сущность.

Далее, рассматриваемый чин богов по преимуществу оказывается словно бы пританом симпатии [24], свойственной предметам, располагающимся в космосе, и их общности между собой. Действительно, благодаря подобию все они сходятся между собой и передают друг другу VI,23 те силы, которыми обладают, предшествующее независтливо сияет собственными дарами для последующего, следствия основываются на причинах и в космосе наблюдаются нерасторжимая сплоченность и общность всего, а также единая связь действующего и претерпевающего. В самом деле, при посредстве подобия в следствиях располагаются порождающие их причины, в причинах в их всеохватности гипостазируется происходящее от них потомство; все вещи находятся друг в друге, и соединяет их все подобие. И, в согласии с этим рассуждением, небесное независтливо дарует здешнему собственные истечения, подлунное же, некоторым образом уподобляясь тому, участвует в подобающем ему совершенстве; низшего достигают определенные последовательности, берущие свое начало в высшем, поскольку последующее всегда уподобляется тем силам, которые ему предшествуют [25], и выход за свои пределы уменьшает подобие, но тем не менее все вещи, даже более всего неотчетливые, принимают участие в бытии, стремясь к нему в уподоблении первым причинам, и обладают общими друг с другом и с собственными изначальными причинами свойствами. Действительно, возникающему по природе свойственны уподобления двух видов: они уподобляются друг другу, поскольку выходят за пределы чего-то одного

* Ср.: «Законы», 897c4–9.

** Ср.: «Тимей»38b6–c3.

*** Там же, 37d6–7.

и к нему же возвращаются, а также собственным водительствующим и первым действующим причинам. И в результате уподобления первого вида предметы, принадлежащие к одному ряду друг с другом, словно бы обретают общее дыхание, срастаются и смешиваются между собой, а при посредстве второго они устремляются к собственным началам и приходят в соприкосновение с парадигмами.

По этой самой причине от кругооборота Гелиоса зависит все то, что участвует в Гелиосовых истечениях (я имею в виду не только лучшие, чем мы, роды, но и число душ, животных, растений и камней), с Гермесовым связано все то, что восприняло своеобразие данного бога, и с VI,24 другими богами дело обстоит точно так же. В самом деле, все соответствующие боги оказываются вождями и архонтами во Всем и их окружает множество ангельских чинов, племен демонов и ратей героев, а также весьма многочисленные частные души, разнообразные роды смертных живых существ и различные растительные силы. Все названное стремится к собственным вождям и у всего есть единый символ соответствующей ему монады, но у одного более явственный, а у другого — менее. Действительно, первому поколению потомков свойственно большее подобие, в промежуточных и в последних оно ослабляется в согласии с самим смыслом выхода за свои пределы. Итак, изображения и парадигмы обладают своей ипостасью благодаря соединяющему их подобию; вследствие подобия каждая вещь приветствует саму себя и предметы одного с ней ряда. Благодаря подобию в космосе предметам одного ряда свойственна нерушимая дружба, ибо оно *неопровержимыми логосами** связует даже противоположное и весьма далекое друг от друга и сплетает его с совершенством Всего.

Короче говоря, уподобляющие вожди всего производят на свет и порождают из себя все (ведь выходы за свои пределы совершаются при посредстве подобия и все гипостазирующее любит уподобляться своей порождающей причине); они возвращают <все> к началам (так как любое возвращение совершается через подобие); они связывают предметы одного ряда между собой (ибо общность дарует участвующему в единой причине подобие, а от такой <причины> в них закладывается нерасторжимая сплоченность); они делают все вещи сопереживающими, *любезными и приветствующими друг друга***, указывая на высшее в приземленном при посредстве участия, а на худшее VI,25 в совершенном — при помощи причинной всеохватности; они простирают последовательности и выходы за свои пределы сверху донизу;

* Там же, 29b7–8.

** «Теэтет», 146a7–8.

они приводят монады в нисхождение в свойственных им числах, а множества соединяют в единство в сущностной общности; они обеспечивают гармонию целых с частями, а части располагают в целых; они доводят до совершенства несовершенное в его соприкосновении с совершенным, а само совершенное сохраняют неизменным при помощи причины, связанной с подобием; благодаря подобным видам и логосам они влекут *пучину неподобия* *[26] к определенной устроенности и силой покоящихся парадигм ограничивают пределом многоизменчивое становление здешних предметов.

Глава 5

Деление уподобляющих богов на чины

Вот что мы могли бы, пожалуй, сказать в общем о <данном> чине богов, который непосредственно следует за умны́ми богами и который, как мы утверждаем, является водительствующим и уподобляющим все последующее собственным причинам. На этом основании я хочу, прежде чем перейти к их теории, рассмотренной в «Пармениде», выяснить, о каких богах, обладающих данным своеобразием, упоминает Платон в других своих диалогах; ведь, пожалуй, в этом случае изложенное в «Пармениде» будет внушать больше доверия и его смысл окажется более ясным.

Итак, в то время как водительствующие боги делятся на три чина, и одни из них, объединенные с умны́ми царями, возводят всю подчи-
VI,26 ненную им последовательность к единству с этими царями, другие образуют промежуточные роды и получают в удел всесовершенный выход данных богов за свои пределы, а третьи располагаются в низшем чине рассматриваемых богов и являют их силы последующему, те боги, которые занимают положение крайних чинов данной триады, в подобии, соответствующем уподобляющим богам, разумеется, непосредственно не участвуют — напротив, одни в некотором смысле стоят выше его и по своей сущности переплетаются с умны́ми богами, а другие появляются от него на свет и смешаны с последующими родами; и только те боги, которые образуют всю ширь среднего чина, определяют в себе наличное бытие данного устроения в чистом виде.

Стало быть, положив в основу сказанное, давайте проведем логическое рассмотрение теории Платона в целом; ведь мы при этом сможем

* «Политик», 273d6–e1.

выявить те совершенные меры водительствующего чина, о которых он поведал совершенным образом. Так вот, мы, в свой черед, сведем к триаде весь выход промежуточных устроений за свои пределы, поскольку рассматриваемый божественный чин заимствует соответствующее деление свыше, от умны́х отцов; поэтому весь соответствующий чин богов зависит от демиургической монады, однако одних среди них демиургический ум производит на свет от самого себя и от умно́го отца, других — от самого себя и от всеобщего живорождения, а третьих — от собственных *потоков* *; потому-то среди гипостазирующихся богов одни обладают отеческим достоинством (и оказываются водительствующими отцами), другие — порождающим, а третьи — возвышающим и возвращающим. Коль скоро с каждым из умны́х царей сочетается один из чинов чистых богов, то, разумеется, необходимо, чтобы второй выход за свои пределы водительствующих богов совершался в согласии с ними и чтобы по этой причине названным трем устроениям соответствовал стражнический чин, гипостазирующийся вместе с каждым из VI,27
них собственным для него образом: естественно, отеческим вместе с первым, живородящим со вторым, умны́м и возвращающим с третьим; именно в этом смысле все рассматриваемое устроение богов разделено на отеческие силы, на порождающие выходы за свои пределы, <на возвращения>, возвышающие все последующее, и на чистые стражи[27]. Действительно, эти боги обретают свою ипостась от умны́х богов, и одни как общие приходят в сочетание с частным, а другие как частные проистекают в общих собственными независтливыми силами; они распределяют между собой промысел *демиурга и отца* **, и одни упорядочивают Все первыми, промежуточными и последними видами творчества, другие привходят во все как *потоки* *** жизни, третьи возводят и призывают появившееся на свет к отцу, а четвертые повелевают чистой стражей последующего.

Глава 6

Всеобщий демиург и три демиурга и отца

Давайте же будем вести свое рассуждение именно в такой последовательности и рассмотрим теорию Платона начиная с высшего, с оте-

---

* «Халдейские оракулы», фр. 65; 66.

** «Тимей», 41а7

*** «Халдейские оракулы», фр. 65; 66.

ческой причины. Итак, демиург и *отец вот этого Всего* *, как было доказано выше, третий среди умных отцов **, производит на свет целое целостным образом, возводит все к единому виду космоса и к единому совершенству Всего и точно так же упорядочивает части и создает целое[28]; он замышляет наполнить Все не только всеми бессмертными
VI,28 существами, но и становлением смертных. В «Тимее» он препоручает создание последних *новым богам* ***, а говорит он им следующее: «*Итак, чтобы они были смертными и чтобы вот это Все было подлинным Всем, обратитесь, в соответствии с вашей природой, к демиургии живых существ*» [4*]. Коль скоро вслед за монадой и непосредственно рядом с ней всегда должно рождаться множество и прежде совершенной раздельности необходимо гипостазироваться объединенному числу[29] (ибо все то, что полностью вышло за свои пределы, не будет родственным пребывающему, а то, что во всех отношениях разделено на части, не может сочетаться с неделимым), то демиург всего производит от себя как от отца непосредственно примыкающее к монаде число отцов — гипостазировалось же их от него одного трое; первыми восприняв от него власть над демиургией, они сами по себе производят на свет других, вторых и третьих демиургов, словно бы разворачивая в постепенном нисхождении целостное демиургическое число, которое в качестве причины содержит в самой себе демиургическая монада, и тем самым в определенном порядке совершает свой путь к очевидности выход множества за свои пределы. Появившиеся описанным образом на свет три водительствующих отца всего ограничивают свойственное им творчество первыми, промежуточными и завершающими пределами; при этом все они являются всеобщими, но именно всеобщими демиургами и отцами частного, поскольку вследствие своей связи с монадой они не изменяют вида соответствующего творчества, однако по причине выхода за свои пределы в нисхождении не в состоянии распространить на все свою энергию, сохраняя ее неделимой на части. И единый демиург, предшествующий соответствующей триаде, единовидно предвосхищает в самом себе их творчество, а рассматриваемые три отца превращают
VI,29 единую власть первого демиурга во множество, разделяют нераздельное творчество[30] и обращают покоящуюся энергию[31] отца на последующее. И обособленная монада содержит в себе всесовершенную меру триады в ее высшем единстве, триада же сама по себе делает зримой нерасторжимую силу монады.

---

* «Тимей», 28c3–4.

** См.: Наст. соч., V.13.

*** «Тимей», 42d6.

4* Там же, 41c3–5.

Далее, трех рассматриваемых демиургов и отцов Платон воспевает также в других диалогах, и прежде всего в «Горгии» *, где он призывает боговдохновенную поэзию [32] в свидетели той теории, которая посвящена им; он возводит весь их выход за свои пределы к Крону, отцу умны́х богов, и приписывает им первую явленность именно в рассматриваемом чине и при этом отличает демиургический ум от их тройственной раздельности и относит его к одному чину с отцом, а также говорит о том, что данный ум повелевает умны́м царством, следующим за царством отца; он называет соответствующих богов детьми Крона ** [33], но при этом указывает, что своим появлением на свет они обязаны Зевсу. В самом деле, согласно Платону и всей, так сказать, теологии эллинов, имеются два Зевса: один соединяет низший чин умно́й триады с ее началом, а другой располагается в высшем водительствующем чине; первый есть демиург всего в целом, а второй получил по жребию первые действия раздельной демиургии; первый стоит над тремя отцами, а второй оказывается первым из них, непосредственно соответствующим всем остальным отцам [34].

Потому-то, как я полагаю, многие из тех, кто занимался данными вопросами ***, не заметили того, что демиург Всего — это, следовательно, вовсе не тот Зевс, который является первым из трех отцов, как и того, что вождь умны́х царей Крон отнюдь не тождествен демиургическому уму [35]. В самом деле, поставив триаду водительствующих отцов в непосредственную зависимость от царства Крона, одни VI,30
из этих людей отнесли всеобщую демиургию на счет самого Крона, а другие объявили причиной рождения всего высшего <отца> в их триаде. Однако разве первый, так же как и второй, вывод возможен? Ведь один бог, пребывающий в самом себе и возвращающий к себе все появившееся на свет, обособлен от демиургического творчества; другой же, который разделяется наряду со всеми отцами, не мог бы, пожалуй, быть тем, кто, будучи неделимым на части, гипостазирует всеобщее. Действительно, всеобщий и всесовершенный демиург космоса не может быть причислен ко всем остальным демиургам, как, впрочем, и не положено ему оставаться в рамках одной лишь устойчивой и в совершенстве обоснованной в себе причины (<ибо являть и производить на свет Все> и потому именоваться вышедшим за свои пределы оказывается чем-то противоположным тому, чтобы оставаться в рамках самого себя, как, впрочем, и тому, чтобы предоставлять всему способ-

* См.: «Горгий», 523а3–5; ср.: *Гомер.* Илиада, 15. 187–189.

** Ср.: «Горгий», 523а4–6.

*** Ср.: Наст. соч., V.23, 86.20–87.13.

ность к обособленному действию); никоим образом не свойственно ему и отвергать собственную порождающую силу. Стало быть, разве тот, кто возвращает своих детей к самому себе и заключает в себе свое потомство, будет обладать той же силой, что и демиург, который в явном виде представляет все и производит его на свет в виде множества? Разве тот, кто наряду с остальными демиургами разделил Все, будет однородной причиной для Всего? Действительно, если хочешь, подвергни детальному рассмотрению каждого из трех демиургов и взгляни, какие выводы получатся из соответствующего рассуждения. Как мы утверждаем, первый из них оказывается причиной сущности и бытия демиургем, располагающихся в космосе, второй гипостазирует движение, жизнь и становление чувственно воспринимаемого, третий же <возглавляет> раздельное видообразование, частные очертания и возвращение всего к единому началу, которое замыкает круг <становления>. VI,31 И мы проводим такое разделение, полагая, что творчество каждого из трех обращено на весь космос; однако при этом мы рассматриваем сам способ этого творчества как собственный <для каждого демиурга>: дарующий сущность, животворящий или умнóй, а также утверждаем, что один демиург оказывается причиной наличного бытия, другой — движения, а третий — возвращения, с тем чтобы весь космос благодаря первому из них появлялся на свет как участвующий в сущем, чтобы благодаря второму он удостаивался выхода за свои пределы как гипостазирующийся в движении и оказывающийся становлением и чтобы благодаря третьему, несмотря на свою полную раздельность и всяческую разобщенность, он возвращался к собственному началу.

Глава 7

Два Зевса: всеобщий демиург и первый из трех отцов

После того как были даны такие определения, мы должны учесть в своем рассуждении вот еще что. <Во-первых,> в «Тимее» демиург и *отец вот этого всего* * одновременно и неделимо гипостазирует космос, дарует ему сущность и управляет его бытием, созидая тела ** и порождая души, занимающие *промежуточное положение между делимой на части и неделимой сущностями* ***, а также из первых родов нерожденно и неделимо гипостазировав умы 4*; кроме того, он

* «Тимей», 28c3–4.

** См.: Там же, 31b4–34b9.

*** Там же, 35a1–3.

4* См.: Там же, 30b1–c1.

наделяет души и тела собственными для них движениями* и всячески разделяет каждый предмет в согласии с гармоническими логосами**, связывает их аналогиями, возвращает к самому себе и <подчиняет> собственной воле. Разве станем мы отождествлять демиурга, который совершает описанные действия, с одним из рассматриваемых отцов? Ведь то, что, как говорят, последние даруют Всему в раздельности, он VI,32 неделимо гипостазирует из самого себя, причем вовсе не получается того, что одно он создает как наиважнейшее, а другое — как сопутствующее, напротив, благодаря самому своему бытию он порождает сущность, направляет движения и предвосхищает раздельность внутрикосмических видов и вслед за выходом всего перечисленного за свои пределы возвращает его к себе, *пребывая в своем обычном состоянии****.

Во-вторых, мы утверждаем, что три демиурга обособлены друг от друга, поскольку первый из них отечески объемлет двух других и оказывается отцом данной триады, второй есть сила и, в согласии с самим своеобразием силы, участвует в крайних чинах триады, а третий — это ум, и ему соответствуют отеческое начало и умня́я сила; вообще говоря, первый является отцом двух других, второй — силой, а третий — умом[36]. Значит, разве будет демиург всего тождественным одному из названных отцов? В самом деле, он, как утверждает Тимей, является *отцом Всего*, космоса и благодаря самому себе обладает отеческой[4*] *силой*[5*] и божественным *умом*[6*], возвращающим все *к его собственному наблюдательному пункту*[7*].

Итак, мы обнаружили, что отдельные собственные признаки трех демиургов неделимо и однородно присутствуют в том <демиурге всего>; и, подобно тому как демиургическая триада участвует в единстве, располагающемся вокруг него, вследствие неописуемого превосходства монады, точно так же монада неявно предвосхищает в себе триаду в согласии с *силой причины*[8*]. Монаду и триаду не следует смешивать между собой, а, напротив, первую необходимо считать обособленной от второй, вторую же — зависящей от первой, и потому не подобает VI,33 представлять трех отцов архонтами всеобщей демиургии или отождествлять первого из них с единым демиургом. В самом деле, сочетающаяся причина совершенно отличается от обособленной, а то, что про-

---

* См.: Там же, 34a1–b3; 36d8–37c5.

** См.: Там же, 31b8–32c4.

*** Там же, 42e5–6.

4* Ср.: Там же, 28c3; 37c7; 41a7; 42e7; 71d5.

5* Там же, 41c5.

6* Там же, 39e7–8.

7* «Политик», 272e5.

8* «Филеб», 30d2–3.

изводит на свет все благодаря своей всеохватности,— от того, что одновременно присутствует во всем и на равных основаниях отстоит от всего[37].

Наконец, множество всегда зависит от собственной монады, и, подобно тому как единое возглавляет все устроения, точно так же каждый чин богов совершает выход за свои пределы начиная с монады, ибо всякий бог удостоен единства, предшествующего заключенному в нем множеству. И если совокупный род богов и каждый из них появляется на свет описанным способом, то, разумеется, необходимо, чтобы каждый из разделенных чинов обретал свою ипостась тем же самым способом[38].

В-третьих, давайте скажем, что и Платон, и древняя теология эллинов[39] говорит о том, что три рассматриваемых демиурга разделили между собой единовидное царство отца Крона, и один из них всегда упорядочивает первое, второй — промежуточное, а третий — последнее из всего, причем не только в демиургии, но и в промысле о частных душах; в самом деле, среди последних те, которые предшествуют становлению, достигают своего совершенства при посредстве первого отца, пребывающие в становлении — благодаря среднему, а покидающие становление и нуждающиеся в очищении — при помощи третьего. Что же касается первого демиурга, то, как написано в «Тимее», он производит на свет совокупный космос. Действительно, он сам гипостазирует *круг тождественного* и упорядочивает *круг иного* *, а также все подлунное,
VI,34 вплоть до Земли, которую он *назначил стражем ночи и дня, предписав ей* покоиться в неподвижности *подле оси, располагающейся между полюсами Всего* **; он наполняет все части собственными для них числами и дарует становление всем *тем <богам>, которые движутся зримо, и тем, которые являются тогда, когда они сами того пожелают* ***; кроме того, он определяет всеобщий кругооборот частных душ и меры их нисхождения в становление, а также изменения в здешней жизни и возвращения к *назначенной <звезде>* 4*, как говорят, объявляет им *законы рока и показывает природу Всего* 5*. Следовательно, <демиург всего> не будет одним из трех рассматриваемых отцов и не сочетается с ними — напротив, он полностью обособлен от данной триады. В своем пастырском попечении он открывается ввысь и обособлен от любого из них и от всех их вместе взятых. Их действия разделены вокруг него и распределены по частным уделам, его же творчество неописуемо, едино, целостно и не имеет частей.

---

* «Тимей» 36c4–5.
** Там же, 40c1–2.
*** Там же, 41a3–4.
4* Там же, 42b4.
5* Там же, 41e2–3.

Глава 8

Два Зевса и триада отцов в диалогах Платона

Итак, то, что демиургическая монада, обособленная от триады водительствующих отцов, извечно порождает все в качестве единой и нерасторжимой причины, на основании сказанного ясно. И если, как VI,35 мы показали выше *, единый и всеобщий демиург *однородного* ** космоса, согласно Платону, есть Зевс и мы не обманулись, согласившись с этим, и если, как говорится сейчас и как учит в «Горгии» Сократ, первый из демиургов, разделивших между собой царство Крона, также именуется Зевсом, стало быть, Зевсов, в соответствии с таким умозрительным подходом, будет два, и один — это умной бог, предшествующий триаде отцов, а другой — водительствующий, уподобляющий, и начальствующий, который располагается в высшем чине соответствующей триады[40].

В самом деле, как говорит <Сократ>, *власть* отца разделили между собой *Зевс, Посейдон и Плутон* ***, гипостазировавшиеся от одного великого царя[41] три вождя всего, превратившие единый исток демиургической последовательности во всесовершенную начальствующую триаду, имея в виду которую, Платон назвал **властью** промысел, разделенный между тремя соответствующими богами, отнеся при этом первое действующее и однородное на счет предшествующих богов. То, что Зевсу соответствуют не только названные чины, но что существует также другое Зевсово множество, и то, как оно возникает, станет ясно ниже[4*]. В самом деле, имеются три соответствующих отца и все они причастны к одному и тому же имени и одинаково воспеваются одержимыми Фебом поэтами, но один оказывается просто Зевсом, другой — морским Зевсом, а третий — земным Зевсом[42]; и первым в данной триаде отеческим достоинством и именем «Великий Зевс» обладает вождь трех <отцов>. Действительно, вследствие своего высшего единства с демиургом, потусторонним трем обсуждаемым и имеющим характер истока, он образует со всеобщим Зевсом нерасторжи- VI,36 мую общность, относящуюся к имени. Как я полагаю, по этой самой причине Сократ в «Кратиле», излагая нам неизреченное мистическое учение о богах, основанное на их именах, и ставя Зевса рядом то с Кроном, то с остальными демиургами[5*], не считает нужным дважды

* См.: Наст. соч., V.21–26.
** «Тимей», 31b1.
*** «Горгий», 523a4.
4* См.: Наст. соч., VI.19, 91.3–11.
5* См.: «Кратил», 396b3–7.

повторять рассуждения об одних и тех же <именах>, но предпочитает в числе умозрительных представлений, посвященных всесовершенному демиургу, сообщить также ту истину о первом из рассматриваемых трех отцов, которая соответствует именам *. В самом деле, он, излагая теорию действительных предметов на основании их имен, не мог бы поступить иначе, коль скоро отец данной триады нерасторжимо объединен <по своему имени> со всеобщим демиургом.

Впрочем, об этом довольно. Давай, если хочешь, добавим к сказанному вот еще что. Действительно, пожалуй, можно было бы предположить, что, согласно мифу, рассказанному в «Горгии», три Кронида появляются непосредственно от Крона и демиургическая монада не принимает в их возникновении никакого участия, о котором мы говорим; в самом деле, три вождя разделили между собой Кронову власть **, а вовсе не ту, которая принадлежит всеобщему демиургу и отцу. Для того чтобы нам незаметно для себя не довериться сверх меры мифологическому вымыслу и не погрешить против самой мысли Платона и истины действительных предметов, с самого начала необходимо определить следующее: от отца умных богов возникает как всеобщий демиург, так и триада водительствующих отцов; однако первый появляется как целый от целого и неделимо участвует в отце (ибо он пребывает во всеобщности его силы и, если позволено так выразиться, подражает его однородности и немножественности при посредстве того, что сам является монадическим, целым и отцом как первого, так и промежу-
VI,37 точного и последнего), вторые же участвуют в порождающей причине по отдельности и появляются на свет независимо друг от друга, разделяя при этом между собой единичный промысел того бога. Далее, Крон есть единый и многий бог, обосновывающий в себе множество и неявно охватывающий его собственными границами; Зевс запечатлевает в себе отеческую монаду и привносит в попечение обо всем ее единичность; три же Кронида представляют высшее множество в явном виде во всесовершенных границах триады, по каковой причине, как говорят, они и разделяют между собой власть отца, которой Зевс владел в нерасторжимости. Таким образом (если нужно решиться сказать об этом), <первый Зевс> есть отец, появившийся на свет, пожелавший сотворить космос и страдающий мукой рождения всего, рассматриваемые же боги разделили между собой промысел <Крона> или, что то же самое, промысел Зевса. В самом деле, им был свойствен выход за пределы каждого бога: за пределы Крона как о т к о г о, а за пределы

* См.: «Кратил», 402d3–404b4. ** См.: «Горгий», 523a4.

Зевса — как благодаря кому, ибо Зевс помогает им появиться на свет из недоступной для входа святыни Крона.

Если хочешь, <прими во внимание еще и то, что,> согласно «Пармениду» Платона, в то время как в Кроновом чине располагаются целостность и части, и <единое, пребывающее> *в другом*, обретает свою ипостась в качестве целого, а <находящееся> *в себе* — как части*, тот Зевс, который предшествует трем демиургам, появляется от отца как целое, а сами три демиурга — в качестве частей. Поэтому Зевс царствует, коль скоро он, как говорит Сократ в «Филебе», обладает *царственным умом***, а <три демиурга> властвуют, получив в свой удел Все в раздельности и по частям.

Далее, по этой самой причине элейский гость в «Политике» воспе- VI,38
вает двух умны́х царей: того, который оказывается причиной невидимой жизни всего и иного кругооборота[43], и того, который гипостазирует зримое устроение и текущий кругооборот, причем связывает причину обоих <кругооборотов> с Зевсом, однако в <иной кругооборот> последний ведет все во Всем к царству Крона, а в <текущий> подчиняет промысел о последующем самому себе***. Действительно, он объединен с отцом умны́ми *оковами*[4*], о которых Сократ упоминает в «Кратиле», восходит к нему как целый к целому, в <собственном> свете словно бы уподобляется его свету и начальствует над последующим царством; потому-то и говорят, что он определяет промысел своего отца[5*].

И афинский гость, описывая для нас единое демиургическое царству, действующий в нем закон и всеобщее воздаяние, говорит следующее: «*Бог*, по преданию, *владеет началом, серединами и концом всех сущих и напрямую приводит все в исполнение, сам, в согласии с природой, перемещаясь по кругу*»[6*]. Действительно, для подтверждения <правильности> того, что мы считаем должным относить приводимые здесь слова Платона не к первому богу и не к какому-то другому из умны́х или умопостигаемых отцов, а ко всеобщему демиургу, тем, кто в состоянии подобающим образом воспринимать подобные рассуждения, достаточно слов «напрямую приводить все в исполнение» и «в согласии с природой перемещаться по кругу»; довольно им и того, что спутницей данного бога была названа *Дике*, оказывающаяся *мстительницей <за нарушение> божественного закона*[7*]. В самом деле, ни первый бог, ни все те боги, чин которых выше телесиургического,

---

* См.: «Парменид», 145b6–e6.

** «Филеб», 30d2.

*** См.: «Политик», 272d6–273e9.

4* «Кратил», 404a5–6.

5* Ср.: «Орфика», фр. 137; Наст. соч., V.5, 24.14.

6* «Законы», 715e7–716a2.

7* Там же, 716a2–3.

29 Зак. 3700

VI,39 согласно рассуждению «Парменида», не имеют отношения ни к прямой, ни к окружности [*], а также к какому бы то ни было движению [**] [44]: первый бог, появившийся вслед за движением, есть всеобщий и всесовершенный демиург. Стало быть, это именно ему свойственно напрямую приводить все в исполнение, перемещаться по кругу и иметь в качестве спутницы Дике; действительно, сопровождающее, как мы будем утверждать, может сопровождать лишь движущееся. Что же касается богов, идущих после демиурга, то они, в отличие от него, не обладают единой властью над всем и не владеют началом, серединой и концом всех сущих; напротив, одни из них, например три рассматриваемых отца, повелевают частным так, как это свойственно общему, другие, те, которые вливают во все по отдельности *потоки* [***] жизни, властвуют над всем частным образом, третьи же частным образом начальствуют над частным, и таковы последние из демиургов — околокосмические. Следовательно, среди всех демиургов есть только один неделимый, тот, который содержит в себе начало, середину и конец всех сущих и в качестве единой причины на равных основаниях повелевает всем последующим, и это именно его сопровождает Дике, определяющая достоинство всего и назначающая меры возмездия каждому в его собственных границах.

Вот на что указывает в приведенных речах афинский гость. Орфей также вполне определенно относит соответствующие качества на счет всеобщего демиурга. Действительно, он утверждает, что за ним, уже сделавшимся царем, когда он начинает упорядочивать Все, следует всеобщая Дике:

Следом за ним — хлопотливая Дике всему помогает [4*].

VI,40 О том, что демиург содержит в себе начало, середину и конец всего, теолог говорит также следующее:

Зевс же — начало и центр; и из Зевса ведь все по природе [5*].

Мне кажется, что именно указывая на всю эллинскую теологию, а в особенности на мистическое учение Орфея, Платон говорит: «*Древнее предание гласит, что бог владеет началом, серединами и концом всех сущих и напрямую приводит все в исполнение, сам, в согласии с природой, перемещаясь по кругу, а спутницей своей он имеет Дике*» [6*];

* См.: «Парменид», 137e5–138a1.
** См.: Там же, 138b7–139b3.
*** «Халдейские оракулы», фр. 65; 66.
4* «Орфика», фр. 158.
5* Там же, фр. 168.2.
6* «Законы», 715e7–716a2.

при посредстве последней все, отпавшее от пастырского попечения Зевса, возвращается к нему и удостаивается подобающего ему посвящения. Таким образом, то, что афинский гость, имея в виду всеобщего демиурга, выступает глашатаем подобных воззрений для своих *питомцев* *, можно считать доказанным. И если соответствующие определения даны правильно, то, разумеется, по своей сущности единый демиург будет полностью обособлен от трех рассматриваемых. В самом деле, если первый из них содержит в себе начала, второй владеет серединами, а третий словно бы замыкает в круг концы всех сущих, располагающихся в космосе, то разве нет необходимости в том, чтобы тот, кто единовидно повелевает Всем, стоял выше разделенных <описанным образом> причин? <Платон> относит на его счет также порождающую силу данной триады; действительно, если он *владеет началом, серединами и концом* ** всего, то в качестве начальствующей причины он порождает того демиурга, который упорядочивает первое, как посредствующую — того, который определяет собой промежуточные границы демиургии, а в виде завершающей — того, который обращает свое творчество на низ- VI,41
шее. Итак, афинский гость только что не прямо говорит о том, что власть трех Кронидов, меры их промысла и выход за свои пределы вообще зависят от великого Зевса, поскольку тот свыше определяет те области, на которые распространяется их владычество, и однородно содержит их в самом себе.

И слова «напрямую приводит все в исполнение» и «в согласии с природой перемещается по кругу» ***, с одной стороны, указывают на выход всего за его пределы (ибо прямое есть символ выхода за свои пределы), а с другой — на возвращение к нему (ведь, пребывая в самом себе и умным образом возвращаясь к самому себе, он, словно бы замыкая круг, возводит все на *собственный наблюдательный пункт* 4*). И если первое прямое или округлое располагается среди телесиургических богов[45], то демиург всего обретает соответствующие качества их силой, собственными же силами наполняет то, что следует за ним. И, подобно тому как он вместе с отцом гипостазирует триаду демиургов как три причины всего, точно так же в качестве названных сил он порождает двух богов: того, который в согласии с прямотой, содержащейся в нем, упорядочивает чувственно воспринимаемое, и того, который в соответствии с округлостью возводит все к нему. Далее, поскольку соответствующие прямота и округлость возникают от все-

* Там же, 804а4.
** Там же, 715е8–716а1.
*** См.: Там же, 716а1–2.
4* «Политик», 272е4–5.

общей демиургии и участвуют в телесиургической триаде, они сочетаются с движением. В самом деле, «напрямую приводить все в исполнение» и «перемещаться по кругу» — это те определения, которые могли бы быть даны движению: тому, которое соответствует выходу всего за свои пределы и упорядочению всего при посредстве пределов, видов и логосов, и тому, которое по кругу замыкает все на себе и призывает все к себе.

VI,42 Таким образом, Платон, высказывая предположение, что причина <рассматриваемой> триады располагается в едином демиурге, тем самым указывает на то, что, пребывая как целый в самом себе, он обособлен от частного творчества, и, следовательно, относит соответствующее деление на счет тех <трех отцов>. Действительно, Тимей, высказывая предположение *, что в нем присутствуют отеческая причина, порождающая сила и *царственный ум* **, имеет в виду такое же его теологическое описание, как и афинский гость. <В самом деле,> отеческое всегда является начальным, среднее положение занимает сила, а низшему чину триады соответствует ум:

Сила же с ним сопрягается, ум от него происходит ***,

как гласит оракул. Следовательно, и среди появившихся на свет <богов> один оказывается отцом всей триады, <другой — силой,> а третий — умом, и первый по жребию владеет началом всеобщей демиургии, второй занимает при порождении всего среднее положение, а третий определяет его конец.

И в этой точке своего рассуждения давайте не оставим без внимания ту точность выражения, которая свойственна здесь Платону[46], а, напротив, отметим, что афинский гость дает крайним чинам рассматриваемой триады имена в единственном числе, и один из них называет *началом*, а другой — *концом*, тот же, который располагается между такими крайними чинами и находится среди причинствующего, <Платон> именует во множественном, ибо он определяет соответствующий чин как *середины*. В самом деле, сила, поскольку она принадлежит к предметам одного ряда с беспредельным, а вернее, сама оказывается своего рода беспредельностью, является причиной множественности и раздельности всего. Поэтому один из трех демиургов будет причиной устойчивого состояния внутрикосмических <предметов>, другой — становления, пронизывающего Все, а третий — того, что круг <становления> замкнут на его начале.

---

* См.: «Тимей», 30a2–6.

** «Филеб», 30d2.

*** «Халдейские оракулы», фр. 4.

<Глава 9> VI,43

Новые законы триады отцов

Впрочем, давайте вновь вернемся к рассмотрению тех вопросов, от которых мы отвлеклись в своих рассуждениях о первом демиурге, а именно того, что власть отца разделили между собой Зевс, Посейдон и Плутон; ибо до них тем, кто принял царство отца в нерасторжимости и однородности, был <всеобщий демиург>. Действительно, именно там обрели изначальный выход за свои пределы и власть над последующим демиургическая монада и триада, но одна в неделимости, а другая в раздельности, и одна монадически, а другая триадически.

Итак, с тем чтобы ты не подумал, будто рассматриваемые три <демиурга> и единый царь, идущий впереди их триады, появились от отца одинаковым образом, сам Сократ в форме мифа говорит о том, что они разделили между собой власть отца и потому нуждаются во вторичных законах и в низшем положении, соответствующем частям. В самом деле, похоже, что *закон при Кроне* *, который действовал, *когда Зевс только что получил власть* **, никак не соответствует промыслу о том, что обладает жизнью, принадлежащей к частному и разнообразному виду. И разве ты не видишь, что <Сократ> приписывает всеобщему Зевсу и Крону обособленное превосходство и связывает с обоими соответствующими им царствами один и тот же закон, а для тех, кто разделил между собой власть <отца>, он определяет словно бы другое государство и более разнообразные законы, соответствующие тому, что удостаивается промысла с их стороны. Вот что он говорит: *Плутон и правители* *** предстали перед Зевсом и объявили ему о том, что они нуждаются в установлении законов для по- VI,44
следующего; и тот назначил других судей и те законы, которые подходят для частных жизней. Следовательно, тот Зевс, который разрешил соответствующие вопросы и произвел на свет трех судей, не является тем же самым Зевсом, что и тот, который предшествует трем <архонтам>; в самом деле, последнему, как и его отцу, соответствуют вышеназванный закон и простота божественной жизни, а первый вместе с Плутоном приводит в порядок и ограничивает все разнообразие частного и устанавливает последующие законы[47].

Таким образом, умным царям (Крону и Зевсу) соответствует божественный закон, и, как говорит афинский гость, *мститель-*

* «Горгий», 523a5–6.
** Там же, 523b5.
*** Там же, 523b7.

ницей <за нарушение> божественного закона * оказывается Дике; с тремя же Кронидами соотносятся иные законы, более многообразные, а также судьи, принадлежащие к одному ряду с этими законами, и об этом написано в «Горгии»; в первом случае все пребывает в неделимости и объединенности, а во втором — в раздельности и частным образом. Далее, в первом случае закон оказывается прежде всего Кроновым, а Дике следует за великим Зевсом, что же касается второго, то законы там точно так же устанавливает первый из Кронидов, судьи же поддерживают водительство третьего, а Плутон участвует во всем разнообразии законов благодаря второму Зевсу, подобно тому как всеобщий Зевс перенимает от Крона единый закон, образующий вместе с ним законодательную основу всеобщей демиургии.

Вообще же, Зевс, сочетающийся с Посейдоном и Плутоном, образует высший чин в начальствующей триаде, а тот, который связан с Кроном и с госпожой Реей,— третий в умнóй. По этой самой причине Сократ в «Кратиле» иногда восходит от Зевса к Крону и тем самым словно бы связывает между собой два царства, а порой переходит от
VI,45 Зевса к Посейдону и Плутону и тем самым указывает на рассматриваемую единую водительствующую триаду **. Точно так же в «Горгии» он словно бы сплетает в общую ткань Кроново и Зевсово устроения, когда говорит о том, что в их царствах действовал одни и тот же закон ***, и соединяет второго, частного, Зевса с Плутоном в зримом исполнении первого закона и в установлении последующих [4*].

Глава 10

Распределение демиургических функций в космосе

Впрочем, сказанного по данному поводу будет вполне достаточно; давайте теперь начнем свое рассуждение о трех рассматриваемых отцах, поскольку они зависят от демиургической монады и появились у нас во второй черед после нее, и последуем мы в этом мистическим толкованиям Платона.

Итак, эти три вождя и архонта возникли от умны́х отцов и разделяются точно так же, как те, проявляют же они себя во всех частных устроениях богов. Действительно, они образуют первый чин вождей и

* «Законы», 716a2–3.

** См.: «Кратил», 396b3–7; 402d7–9.

*** См.: «Горгий», 523a5–b4.

4* См.: Там же, 523b4–524a8.

занимают во всей уподобляющей последовательности положение, аналогичное умопостигаемо-умны́м; среди свободных богов во втором выходе за свои пределы они повелевают Всем; наконец, вместе с внутрикосмическими богами они образуют зримое устроение и, с одной стороны, распределяют небесную сущность, а с другой — повелевают всеми частями подлунной, и во всех случаях действуют отечески и демиургически, словно бы разворачивают единую демиургию и приводят ее в VI,46
соответствие с частями[48]. Что же касается разделения и распределения между ними обязанностей, то, во-первых, если хочешь, во Всем в целом один из них предоставляет <вещам> сущности, другой — жизни и рождения, а третий повелевает эйдетическими делениями, и первый обосновывает в едином демиурге все выходящее за его пределы, второй призывает к такому выходу за его пределы, а третий возвращает к нему. Во-вторых, если говорить о частях Всего, то первый из них упорядочивает сферу неподвижных звезд и *круг тождественного* *, промежуточный направляет по прямой сферу блуждающих звезд и доводит до совершенства разнообразные деятельные и порождающие движения в ее пределах, а последний повелевает подлунным местом и умны́м образом доводит до совершенства земной космос. В-третьих, обрати внимание и на то, что в рожденном также присутствуют три соответствующих демиургических выхода за свои пределы, коль скоро Тимей упоминает и о Кронидах, существующих здесь **; итак, Зевс обустраивает высший чин рожденного и управляет сферой огня и *наипрозрачнейшей частью воздуха* ***, Посейдон разными способами приводит в движение промежуточные многоизменчивые стихии и надзирает за всей влажной сущностью, которую можно усмотреть в воздухе и в воде, Плутон же удостаивает своего промысла землю и все в ней, по каковой причине он и именуется *земным Зевсом* [4*]. Далее, в-четвертых, на само́й всеобщей Земле Зевс владеет горными вершинами и возвышенностями, где, как говорит Сократ в «Федоне», располагается удел блаженных душ [5*], поскольку их государство вне становления подчинено именно Зевсу; Посейдон управляет долинами и пещерами, где происходят становление и движение и которые обрушиваются при землетрясениях, по каковой VI,47
причине этот бог именуется *зыблющим землю* [6*]; Плутон же повелевает подземным, разнообразными потоками, самим Тартаром и вообще *темницами* [7*] для душ. Потому-то и говорят о том, что души, еще не при-

---

* «Тимей», 36c7–d1.

** Ср.: Там же, 41a1–2.

*** Там же, 58d1–2.

4* *Гесиод*. Труды и дни, 465.

5* Ср.: «Федон», 81a5–6.

6* *Пиндар*. Истмийские песни, I.52.

7* «Федр», 249a6–7.

шедшие в становление и пребывающие в умопостигаемом, являются Зевсовыми, те, которые образуют в становлении государство, подчинены Посейдону, что же касается тех душ, которые, покидая становление, проходят очищение или отбывают свое наказание и блуждают *под землей в своем тысячелетнем странствии* *, а также тех, которые вновь возвращаются и восходят к собственному началу, то они подвластны Плутону. В-пятых, давайте скажем о том, что области правления <рассматриваемых богов> разделены и в отношении центров Всего, и Зевс владеет восточным центром, поскольку тот занимает положение, аналогичное огню, Посейдон — средним, который более всего соответствует живорождению и в котором становление более всего вкушает от небесного, а Плутон — западным, коль скоро мы утверждаем, что запад относится к одному ряду с землей[49], поскольку та ночью оказывается причиной незримости: ведь тень земли приводит к отсутствию света от заката до восхода.

И вообще, какое бы деление космоса ни проводилось, первое и водительствующее мы полагаем Зевсовым, о промежуточном говорим как о соответствующем царству Посейдона, а о последнем делаем вывод как об области Плутона.

VI.48 Глава 11

Триада Коры, или животворящая триада

Итак, пусть при посредстве приведенных рассуждений нами будет воспета триада водительствующих отцов; давайте теперь рассмотрим в этом выходе за свои пределы второе устроение, о котором Платон боговдохновенно сообщил как о порождающем и животворящем. Так вот, ближайшие нисхождения и порождения всех умны́х отцов проявляют себя среди уподобляющих богов и, в то время как первые гипостазируются в умно́м в однородности, во втором случае происходят частные выходы за свои пределы, поскольку, разумеется, положено, чтобы потомство всегда занимало положение, уступающее тому, которое принадлежит его причине, и, стало быть, чтобы монады превращались во множества, а устойчивые ипостаси разделялись, и чтобы соответствующие энергии оказывались сложнее, нежели более простые предшествующие[50]. Стало быть, подобно тому как вместо отеческой монады гипостазируется триада водительствующих демиургов, точно так же от

* «Государство», 615a2–3.

живородящего истока, занимающего среди <умных отцов> положение *посредствующего центра* *, появляется живородящее устроение уподобляющих богов, которому также соответствует триада, связуемая единой монадой. Действительно, отеческая триада гипостазируется в согласии с единым и совершенным умом и, как мы говорили, является монадической; точно так же и триада, которая выступает в качестве хорега жизни, в свой черед оказывается монадической и полной порождающей силы, а также чистого совершенства; она участвует во всеобщем живорождении, благодаря *потокам жизни* ** насыщает все последующее порождающими благами, привносит живородящий свет в даруемое последующему независтливое участие, возвращает все к себе, VI,49 присутствует во всем и дарует ему долю собственных сил; она пронизывает как высшие, так и низшие части космоса, при этом всегда сохраняя собственное единство не смешанным с участвующим в ней; она принимает в свое лоно порождающий, совершенный и благовидный свет демиургической монады; словно бы сплетая жизненное устроение в единую ткань с третьим отцом, она надлежащим образом упорядочивает вместе с ним низшие чины всего; попросту говоря, она в собственном среднем чине словно бы сочетается браком со всеми родами вождей и вместе с первыми доводит до совершенства все последующее и приводит порождающее <устроение> в соответствие с демиургическим, а вместе с последними сияет для всего силой аналогии и переплетает незапятнанное <устроение> с возвращающим. Ведь демиургическим родам свойственна устойчивая сила, а возвышающим — незапятнанная чистота.

Далее, Платон, как и Орфей, дает данной триаде одно имя, однако при этом некоторым образом указывает на множество заключенных в ней сил. В самом деле, вся теология эллинов именует второе живорождение Кóровым, связывает его со всеобщим живородящим истоком и утверждает, что оно обладает ипостасью благодаря этому истоку и действует вместе с ним. Действительно, причинно обусловленное никогда не лишается промысла причинствующего, напротив, блуждания, искания и периодическое участие в своей причине свойственны тому, что служит предметом такого промысла, что же касается богини, которая оказывается причиной частной жизни, то она извечно соединила себя со всеобщим живородящим истоком, который теологи называют матерью водительствующей богини ***, что же касается самого Пла-

---

* «Халдейские оракулы», фр. 50.

** Там же, фр. 65; 110.

*** Ср.: «Орфика», фр. 145.

тона, то он всегда связывает Кору с Деметрой *, причем последнюю
VI,50 ставит впереди как порождающую причину, а первую воспевает как ту, которая наполняется <жизненной силой> от второй и сама наполняет последующее.

Имеются два Кóровых чина, и <первый> появляется прежде космоса, по каковой причине <Кора> сочетается браком с Зевсом и вместе с ним гипостазирует единого демиурга частного, а второй располагается в космосе, где, как говорят, <Кору> похищает Плутон, и потому она одушевляет низшее во Всем, над которым властвует Плутон **; Платон указывает нам на оба этих чина, поскольку связывает Кору то с Деметрой, то с Плутоном, а также объявляет ее супругой названного бога. В самом деле, предание теологов, которые сообщают нам о наисвященнейших таинствах, происходящих в Элевсине[51], гласит, что в высшем своем чине она пребывает в доме матери, который последняя выстроила в недоступных для входа святынях, обособленных от Всего, в низшем же вместе с Плутоном повелевает земными предметами, властвует над глубинами земли[52], а также предоставляет жизнь низшему среди всего и дарует душу тому, что само по себе бездушно, и даже трупам ***.

Здесь ты мог бы, пожалуй, удивиться тому, что Кора вступает в связь с Зевсом и Плутоном (первый, как гласят мифы, изнасиловал эту богиню, а другой похитил ее), а с Посейдоном — нет. Действительно, лишь он среди Кронидов не сочетается браком с Корой, и причина этого заключается в том, что, занимая в данной триаде положение *посредствующего центра* 4*, он получил в свой удел живородящее достоинство и силу и на ее основании обрел свою характеристику. Следовательно, он владеет живородящей причиной в самом себе,
VI,51 одушевляет все и наполняет свой удел промежуточной жизнью благодаря собственному своеобразию. Далее, Плутон, согласно Сократу в «Кратиле», является для душ хорегом мудрости и ума 5*, а Зевс — причиной бытия для сущих как отец триады. Однако что касается Коры, то, хотя она и соприкасается с обоими предельными чинами триады: прежде космоса со своим отцом Зевсом, а в космосе, следуя благой воле своего отца, с Плутоном, все равно в одном случае, как гласят <мифы>, ее насилует Зевс, а в другом — похищает Плутон, с тем чтобы первые и последние демиургемы приняли участие в живорож-

* См.: «Кратил», 404b8–9; c5–d8; «Законы», 782b4–5.

** См.: «Орфика», фр. 198.

*** См.: Там же, фр. 195.

4* «Халдейские оракулы», фр. 50.

5* См.: «Кратил», 403e4–7; 404d5–6.

дении. В самом деле, подобно тому как <та богиня, которая выступает в качестве> всеобщего истока жизни, вступая в связь со всеобщим демиургом и потому оказываясь единой и неделимой причиной, озаряет все жизнью, точно так же Кора, словно бы сплетая вместе с вождями Всего в единую ткань первое, промежуточное и последнее, <гипостазирует> собственное живорождение.

Далее, о единстве всей <рассматриваемой> триады мы узнаем на основании тех символов, которыми пользуется Платон, когда воспевает саму Кору, называя ее вместе с Деметрой[*]; теперь же необходимо рассмотреть также то, каким образом он указывает на деление, соответствующее этой триаде. Действительно, в ней присутствуют три монады, и одна располагается в ее высшем чине в наличном бытии, другая выступает в качестве силы, несущей с собой жизнь, а третья — как живородящий ум. Теологи обычно называют первую Артемидой Ко́ровой, вторую — Персефоной, а третью — Афиной Ко́ровой[**] (здесь я имею в виду основателей эллинской теологии, поскольку в теологии варваров тем же самым чинам даются другие имена: они называют первую монаду Гекатой, вторую — Душой, а третью — Добродетелью[***]),— так вот, при том, что те эллинские имена, которые да- VI,52
ются соответствующим чинам, нам на основании сказанного хорошо известны, Платон указывает на чин Афины Ко́ровой тем, что называет ее *госпожой*, воспевает как *деву*[4*], говорит, что она является причиной всей добродетели и именует ее *любительницей философии, любительницей войны*[5*] и *Этоноей*[6*] (ибо все эти имена должным образом описывают ее умно́е, водительствующее и предоставляющее всяческую добродетель достоинство), Персефону он, напротив, прославляет как *Феррефатту*[7*] и при этом связывает такое ее имя с тем, которым пользуются все остальные теологи (он показывает это, словно бы раскрывая в «Кратиле» само имя «Феррефатта» и заключенную в нем истину[8*]), Артемиду же, рассматривая ее в том же самом диалоге, он называет *судьей добродетели*[9*]. В самом деле, вполне очевидно то, что, в то время как триада в качестве целого объединена с самой собой, первая монада единичным образом содержит в себе третью, третья совершает свое возвращение к первой, а средняя обладает способностью сочетаться с двумя другими.

---

* См.: «Законы», 782b4–5.
** См.: «Орфика», фр. 187; 188; 197.
*** См.; «Халдейские оракулы», фр. 51; 52.
4* «Законы», 796b6.
5* «Тимей», 24c7–d1.
6* «Кратил», 407b8–c2.
7* Там же, 404c5.
8* См.: Там же, 404c5–d8.
9* Там же, 406b3.

Таким образом, имеются три живородящие монады: Артемида, Персефона и госпожа наша Афина[53]; первая соответствует высшему чину всей триады, который возвращает к себе третий, вторая оказывается силой, животворящей все, а третья — божественным и чистым умом, водительствующим образом охватывающим в единстве все добродетели; во всяком случае, Тимей, называя <Афину> *любительницей мудрости* *, указывает на то, что она полна умнóго знания и истинной мудрости, именуя же ее *любительницей войны* **, он подчеркивает то, что она является причиной незапятнанной силы и покровительницей всякого мужества, афинский же гость называет ее *девой* ***, или девственницей,
VI,53 потому, что она чиста в смысле всякой тяги к внешнему[54].

Если хочешь, давай рассмотрим триаду Коры на основании того, что было сказано в «Кратиле» по поводу Феррефатты. Итак, там она называется мудростью и говорится, что она прикасается к возникающему и перемещающемуся; кроме того, ее имя внушает страх тем, кто его слышит, а ее облик ужасает большинство людей[4*]. Так вот, что касается мудрости, то выше было указано на то, что она — символ Афины и высшая добродетель; действительно, если даже среди нас *все* самые первые *добродетели есть знания*[5*], то разве не правильно было бы сказать то же самое о мудрости, которая является первой действующей причиной всех добродетелей? И если эта богиня оказывается *любительницей мудрости*[6*] лишь постольку, поскольку сама выступает как мудрость и нематериальное мышление, но не испытывает какого-либо недостатка в этой самой мудрости (в самом деле, как говорит Диотима, *ни один из богов не философствует*[7*] и, в согласии с тем же самым рассуждением, не испытывает недостатка в мудрости), то, разумеется, ей во всех отношениях соответствует умнóе благо водительствующей мудрости. Что же касается прикосновения к перемещающемуся и к становлению, то оно будет свойственно по преимуществу душе, ибо именно ей присуще узнавать все возникающее, образовывать с ним непосредственную общность и некоторым образом соприкасаться с ним во всех его движениях. Далее, несоразмерность с множеством, способность к устрашению и ужасность[8*] — это свойства присутствующей в ней силы, обособленной от всего, незримой для большинства и непознаваемой.

* «Тимей», 24d1.
** Там же, 24c7–d1.
*** «Законы», 796b6.
4* См.: «Кратил», 404c5–d8.
5* *Аристотель.* Евдемова этика, 1216b6.
6* «Тимей», 24d1.
7* «Пир», 204a1.
8* См.: «Кратил», 404c8.

Во всяком случае, даже варвары называют ту богиню, которая возглавляет данную триаду, грозной и устрашающей*, так что здесь Платон не случайно указывает нам на соответствующие свойства данной вели- VI,54
чайшей богини и, следовательно, пользуется теми именами, которые присутствуют в посвященной ей теологии.

Далее, все сказанное относится к низшей Коре, сожительствующей с Плутоном, в смысле сопричастности и, как мог бы сказать кто-нибудь, в согласии с подобием всеобщей[55], к водительствующей же — в соответствии с первой ипостасью. Кроме того, три рассмотренные божественности сосуществуют на самом деле; и, подобно тому как всеобщее живорождение содержит в самом себе все истоки добродетели и души, участие в которых демиург предоставил космосу, гипостазировав его как совершенный,— точно так же рассматриваемое живорождение, относящееся к частным видам жизни, владея первой действующей причиной душ, обладает также властью над душами и добродетелями; разумеется, по этой самой причине частным душам свойственно восхождение при посредстве подобия, а добродетель оказывается уподоблением богам[56]. Потому среди уподобляющих богов изначально гипостазируется эйдос их обоих — я имею в виду добродетель и душу; ведь даже логический вывод относительно бессмертия душ Сократ делает на том основании, что они подобны божественному**. И если <души> на деле обладают <таким подобием> в согласии с сущностью, то, разумеется, необходимо, чтобы первое подобие располагалось среди богов; в самом деле, <души> уподобляются собственному истоку, а участвуют в подобии благодаря уподобляющим причинам; следовательно, причина данного бессмертия, освещающая души, располагается среди них. Потому-то Сократ, делая соответствующий вывод на основании подобия, и говорит, что <душам> надлежит *властвовать и господствовать**** над телами, коль скоро они получили в удел власть и господство из того же источника, что и
подобие. Следовательно, прежде всех частных видов жизни существует VI,55
единая причина, располагающаяся среди уподобляющих вождей, а превыше всех добродетелей, предоставляющих подобие, располагается единая, всеобщая и неделимая на части добродетель. Ни сущностное подобие, свойственное душам, ни уподобление, связанное с добродетелью, отнюдь не происходят из какого-либо источника, иного по сравнению с названными началами.

---

* См. «Халдейские оракулы», p. 31 Kroll.

** См.: «Федон», 78b5–85b9.

*** Там же, 80a2.

Коль скоро в Коре, как было сказано, присутствуют три монады, и одна из них обосновывает все в самой себе, другая влечет все к становлению (так как порождать подобает душе), а третья возвращает все к себе (ибо таково собственное действие добродетели), причем все такие монады изначально предвосхищены в ней в совершенном виде, та <Кора>, которая сожительствует с Плутоном, некоторым образом участвует в крайних чинах, однако ей свойствен по преимуществу выход за свои пределы в среднем чине; потому-то она в этом случае носит имя «Персефона», коль скоро, как было сказано, соприкасается со становлением и с перемещающимися предметами. Действительно, крайним чинам соответствуют несмешанность и девственность, среднему же, радующемуся выходу за свои пределы и размножению, свойственны тяга к совокуплению и соприкосновение с рожденным. Итак, само похищение Коры имеет совершенное обоснование в ней самой, в том ее чине, который предоставляет низшему участие в самом себе и в происходящем благодаря ему живорождении. Потому-то Сократ в «Кратиле» ставит Персефону рядом с Плутоном*, а всеобщую Кору всегда соотносит с Деметрой и называет ее именем «Кора» в собственном смысле этого слова; что же касается той силы, которая исходит из нее в низшее, он называет ее Персефоной. В самом деле, в последней в согласии с сущностью присутствует душевность и лишь по видимости — все остальные качества, те, которые, как было сказано, оказываются не первым в ней.

VI,56

Глава 12

Триада Аполлона, или обратительная триада

Итак, вот что необходимо сказать по поводу живородящей триады, поскольку Платон предоставляет нам весьма немногочисленные отправные точки для ее изучения, из которых, *словно при трении друг о друга палочек для добывания огня* **, может блеснуть свет истины. Давайте же в третий черед поведем речь о возвышающей триаде водительствующих богов, о той триаде, которая возвращает все к его собственному началу.

В самом деле, при том, что, как мы сказали ***, среди богов, предшествующих рассматриваемым, располагаются три умны́е монады, в

* См.: «Кратил», 404d5–6.

** «Государство», 435a1–2.

*** См.: Наст. соч., VI.2.

согласии с ними в данном чине появляются три триады: отеческая, соответствующая первой монаде высших богов, по каковой причине ее монады именуются Кронидами, о которых говорится, что они разделили между собой власть отца*; живородящая, связанная со второй монадой, вследствие чего мы обычно соотносим Кору с Деметрой как с ее предшествующей причиной; возвращающая, соответствующая третьей, в связи с чем мы располагаем ее частную причину в демиурге. Действительно, все названые монады зависят от демиургической и всем им свойствен выход за ее пределы; впрочем, первую такую монаду <демиург> гипостазирует вместе с отцом, вторую — наряду с живородящей богиней, третья же проистекает из того истока, который располагается в нем самом; ведь во всесовершенном демиурге предвосхищены многие истоки всех вторых и третьих порождений. В самом деле, в нем присутствует исток идей**, в согласии с которым он упорядочивает Все, *эйдосами* и логосами *придавая фигуру****** всем вещам по отдельности, располагая эти вещи в определенном порядке и приводя их к пределу и форме; в нем находятся также истоки душ и всех появляющихся VI,57 от него умны́х богов (ибо он обладает *царственной душой и царственным умом в согласии с силой причины*[4*], как говорит Сократ в «Филебе»); располагается в нем и Гелиос, выступающий в качестве истока. Потому Тимей говорит о том, что вслед за рождением семи тел и их расположением во всеобщих кругах[5*] он *возжег свет во втором от Земли круге, который мы ныне именуем Гелиосом*[6*], словно бы предоставив ему тем самым от себя и из своей сущности ипостась; действительно, все воспламеняющее само по себе производит на свет и дарует ипостась тому, что воспламеняется. Итак, демиург, владеющий и объемлющий в себе Гелиосов исток, в числе архонтов всего порождает Гелиосовы силы и триаду Гелиосовых богов, при посредстве которой все восходит ввысь, достигает совершенства и наполняется умны́ми благами, поскольку благодаря одной монаде оно участвует в чистом свете и в умопостигаемой гармонии, а при посредстве двух оставшихся — в деятельной силе, цветении и в демиургическом совершенстве.

Что же Платон сообщает нам о данных божественных чинах и где он указывает на них? Так вот, всей рассматриваемой триаде, как и предшествующей, он дает одно имя; и, подобно тому как выше при

---

* См.: «Горгий», 523a4–5.

** Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 37.1–3.

*** «Тимей», 53b4–5.

4* «Филеб», 30d1–3.

5* См.: «Тимей», 38c7–d1.

6* Там же, 39b4–5.

посредстве имени «Кора» он описывал совокупный род живородящих начал*, точно так же данную триаду он называет Аполлоновой и во многих присущих данному богу силах указывает на соответствующее множество.

VI,58 Давайте в первую очередь исследуем то, почему <Платон>, как и Орфей, некоторым образом отождествляет Гелиоса с Аполлоном и как он прославляет общность двух соответствующих богов. В самом деле, <Орфей> говорит об <их тождестве> вполне определенно, причем, так сказать, во всей своей поэзии**[57]; афинский гость указывает на единство названных богов, словно бы выстраивая общий храм Аполлона и Гелиоса, и иногда он упоминает двух этих богов вместе, порой же — лишь одного из них, имея при этом в виду то, что они гипостазируются в едином единстве. Говорит он следующее: «*Каждый год после поворота Гелиоса от лета к зиме весь полис собирается на священном участке, общем для Гелиоса и Аполлона, и перед лицом бога из них избираются мужи числом три*»***. Сказав здесь об обоих богах вместе взятых, что, стало быть, священному участку, на котором после летних солнцеворотов должен собраться весь полис, подобает принадлежать Гелиосу и Аполлону, вслед за этим он ведет речь лишь о них обоих в единственном числе, поскольку прибавляет: «Перед лицом б о г а из них избираются мужи числом три»; тем самым он переходит от раздельности двух богов к их единству, неявно указывая на их общность. В своих дальнейших рассуждениях <Платон> говорит: «*И посвящает этих мужей как лучшую свою часть Гелиосу и Аполлону*»[4*], хотя перед этим упоминает одного лишь *Гелиоса*[5*] — так, как будто в этом случае речь идет и об Аполлоне. Следовательно, согласно Платону, имеет место соприродная сопряженность данных богов, а также общность их сил и неизреченное единство. Действительно, Сократ в «Кратиле», вознамерившись выявить сущность Аполлона на
VI,59 основании его имени, делает вывод о простоте наличного бытия этого бога, о его силе, высвечивающей истину, а также об уме, оказывающемся причиной знания, в должной мере указывая нам тем самым на немножественность[58], простоту и однородность данного бога[6*]; в «Государстве» он говорит об аналогии, существующей между Гелиосом и благом, а также между чувственно воспринимаемым светом и тем, который привходит в умопостигаемое от блага[7*], называя при этом тот

---

* См.: Наст. соч., VI.11, 51.15–17.
** См.: «Орфика», фр. 172.
*** «Законы», 945e4–946a1.
4* Там же, 946b7–c2.
5* Там же, 946b7.
6* См.: «Кратил», 405c2–5.
7* См.: «Государство», 508a4–509a5.

свет, который присутствует в умопостигаемом по причине блага и приводит в соприкосновение ум и умопостигаемое, *светом истины* *; очевидно, он соединяет две соответствующие последовательности — я имею в виду Аполлонову и Гелиосову. В самом деле, оба этих <бога> аналогичны благу, чувственно воспринимаемый свет и умнáя истина — сверхсущностному свету; три вида света (божественный, умной и чувственно воспринимаемый) следуют друг за другом: один распространяется от зримого Солнца на чувственно воспринимаемое, другой — от Аполлона на умнóе, а третий — от блага на умопостигаемое. Стало быть, при посредстве аналогии с благом доказывается, что рассматриваемые боги соприродны между собой и что наряду с единством они обладают также подобающей им разницей между собой. Потому-то одержимые Фебом поэты воспевают разные соответствующие им порождающие причины и различают те истоки, из которых они обрели свои ипостаси, но при этом сообщают, что обсуждаемые боги соприродны и объединены между собой, а также благосклонно относятся к именам друг друга, ибо Гелиос по преимуществу радуется, когда к нему взывают именем Аполлона, а Аполлон, когда к нему обращаются именем Гелиоса, милостиво сияет светом истины **.

Итак, если наличное бытие данных богов объединено между собой и они гипостазируются вместе друг с другом, и сам Платон сообщает нам о множестве сил Аполлона, которые выступают предметом соответствующей теории, то, разумеется, на основании тех <выводов, которые VI,60 относятся к этим силам,> подобает проводить логическое рассмотрение также и выходов Гелиоса за свои пределы. Я говорю об этом, имея в виду Сократа в «Кратиле» и проведенное в этом диалоге иконическое рассмотрение Аполлоновых сил ***. В самом деле, имя этого бога, будучи единым, указывает *любителям созерцания истины* 4* на все его силы. Собственным признаком Аполлонова своеобразия по преимуществу является то, что он собирает множество воедино и охватывает в едином число, а также производит многое из единого и при посредстве умнóй простоты описывает в самом себе все разнообразие последующего, благодаря же единому наличному бытию собирает воедино многообразные сущности и силы. Потому-то, как говорит Сократ, соответствующее имя также обладает тем свойством, что его вполне достаточно, чтобы обозначить разнообразные и отличающиеся

* Там же, 509a1.

** См.: *Гомер*. Гимн Аполлону, 371–374; *Еврипид*, фр.781 Nauck; *Каллимах*, фр. 273; 302 Pfeiffer.

*** См.: «Кратил», 404d8–406a3.

4* «Государство», 475e4.

30 Зак. 3700

друг от друга силы данного бога *, поскольку даже низшее его изображение и самый смутный отблеск, который может быть воспринят от него, уподобляются его соединяющему и связывающему наличному бытию, а также способствуют тому, чтобы мы припомнили Аполлоново своеобразие. По крайней мере, это имя, произносимое как одно, неявным образом содержит в себе многие указания на силы рассматриваемого бога. И *[1]* через <содержащийся в имени Аполлона намек на> обособленную от множества простоту (ἁπλότης) нам становится очевидной та истина, которую бог открывает для последующего при помощи мантики, ибо простое есть то же самое, что и истинное **[59]; *[2]* благодаря отзвуку слова «освобождение» (ἀπόλυσις), присутствующему в нем, это имя указывает на очистительную, незапятнанную и спасительную для всего силу данного <бога> ***; *[3]* <поскольку оно намекает на> посылание стрел (ἀπόλυσις τῶν βελῶν) — на причину, в согласии с самим названием искусства стрельбы из лука (διὰ τῆς τοξικῆς), губительную для всего *беспорядочного* (ἄτακτον), *ошибочного* 4* и несоразмерного 5*; *[4]* вследствие указания на совместное перемещение <имя Аполлона описывает> гармоничное движение всего
VI,61 и согласие, сводящее к данному богу и связующее все 6*.

Далее, если мы возведем четыре перечисленные силы данного бога к самим видам, соответствующим им, то мы тем самым уже сможем поставить их в соответствие с Гелиосовыми монадами. Итак, первая из этих сил — та, которая высвечивает истину и умной свет, неявным образом присутствующий среди самих богов, вторая — губительная для всего *ошибочного* и устраняющая всякую *беспорядочность* 7*, третья — делающая *все* соразмерным и *согласным* 8* между собой, четвертая же — та причина, которая повелевает незапятнанностью и чистотой, поскольку сияет для всего совершенством и согласием с природой, а противоположное им устраняет. Стало быть, первая монада Гелиосовой триады делает зримым умной свет, возвещает о нем всему последующему, наполняет все всеобщей истиной и возводит к божественному уму; именно таково, как мы говорили, действие Аполлоновой мантики: выведение на свет истины, располагающейся среди самих богов и превращение непознаваемого для последующего <в познаваемое>. Вторая и третья <монады> соответствуют деятельному цветению, демиургическому творчеству, обращенному на все, а также совершенной энергии,

---

* См.: «Кратил», 404e7–405a3.
** См.: Там же, 405c2–5.
*** См.: Там же, 405a7–c2.
4* «Тимей», 30a4–5.
5* См.: «Кратил», 405c5–6.
6* См.: Там же, 405c6–e2.
7* «Тимей», 30a4–5.
8* «Государство», 546b7.

в согласии с которой они упорядочивают все чувственно воспринимаемое и изгоняют за пределы Всего неопределенное и беспорядочное; одна из них занимает положение, аналогичное творчеству, совершающемуся при сочинении музыки и обращенному на все, и такому промыслу о движущемся, который обеспечивает его гармонию, а другая аналогична силе, уничтожающей всякую беспорядочность и смуту, противоположную эйдосу и устроению всего. Наконец, <четвертая монада,> управляющая VI,62
независтливым дарованием всему красоты, предоставляющая ему благоустроенность и предпосылающая истинное блаженство, оказывается заключительной [60] среди Гелиосовых начал, оберегает их тройственный выход за свои пределы и равным образом сияет для восходящих ввысь совершенством и умно́й мерой блаженной жизни, поскольку занимает в Гелиосе положение, аналогичное очистительным и целительным силам царя Аполлона.

Далее, те же самые логические выводы можно сделать и на основании того, что было написано по поводу Гелиоса в «Государстве». Действительно, здесь Сократ говорит о его превосходстве, обособленном от всего рожденного и утверждает, что он располагается выше движущегося в чувственном восприятии, подобно тому как благо в своем совершенстве внеположно умопостигаемому; кроме того, <Гелиос> порождает чувственное восприятие и само чувственно воспринимаемое, становление и становящееся точно так же, как благо производит на свет сущность и подлинное сущее и оказывается предшествующей причиной ума и умопостигаемого *. Таким образом, если вот этот чувственно воспринимаемый космос, как говорит Тимей, рожден ** и, в согласии с рассуждением, приведенным в «Государстве», является становлением и *божественным рожденным* ***, а Гелиос, как утверждает Сократ, оказывается потусторонним становлению и обладает сущностью, во всем отличающейся от чувственно воспринимаемого, то, разумеется, каждому вполне очевидно, что он занимает положение сверхкосмического в космосе и выказывает нерожденное превосходство среди рожденного и умно́е достоинство среди чувственно воспринимаемого.

По этой самой причине Тимей относит на его счет два выхода за пределы демиурга: сочетающийся с другим и обособленный, сверхъестественный и непознаваемый [61]. В самом деле, демиург, создавая семь тел и располагая их в собственных кругах, наряду с другими гипоста-

---

* См.: Там же, 508b12–509d4.

** См.: «Тимей», 28b8–c2.

*** «Государство», 546b3.

зирует и Гелиоса[*]; при этом Луну он помещает в первом круге после VI,63 Земли, а Гелиоса — во втором. Затем в Гелиосовой сфере он *зажигает огонь*[**], не похожий ни на что другое, и при этом не образует его из положенной в основу материи, а производит и порождает его из самого себя, предпосылает его внутрикосмическому, словно исходящий из неких недоступных для входа святынь символ умны́х сущностей, и в явном виде представляет Всему неизреченность сверхкосмических богов. Гелиос поражает именно потому, что он является словно бы зримым их образом и все стремятся двигаться вокруг него и насыщаться светом, а вот этот космос оказывается прекрасным и *солнцеобразным*[***].

Впрочем, как мы и говорили, на основании <описания> демиургии в «Тимее» также можно сделать вывод о том, что Гелиос занимает положение, потустороннее чувственно воспринимаемому, и обладает сущностью, превышающей все возникающее, а все в космосе воспринимает от него совершенство и сущность. Потому-то Сократ в «Государстве» и называет его *потомком блага*[4*], демиургом рожденного и тем, кто гипостазирует весь внутрикосмический свет[5*]. Стало быть, по аналогии со сказанным мы будем мыслить водительствующий божественный чин, ибо благодаря ему <соответствующие качества> присущи вот этому зримому Гелиосу и потому в нашем мире ему свойственно обособленное превосходство над другими внутрикосмическими богами, поскольку среди вождей всего Гелиос также обладает предшествующей ипостасью. Значит, среди этих богов располагается первая действующая причина света, порождающая сверхкосмические умны́е лучи, благодаря которым души и все лучшие <роды> обретают путь для восхождения ввысь; среди них находится также демиургическая диада, производящая на свет VI,64 простое и составное[62], а также водительствующее и подчиненное, и вообще повелевающая двумя рядами <вещей> в космосе. Потому-то теософы и называют соответствующие причины *руками*[6*], словно бы деятельными, движущими все и демиургическими, и полагают, что их две — правая и левая; Тимей согласен с тем, что подобная диада изначально соответствует небесным кругам[63], и утверждает, что данное деление создает первый демиург[7*]. Далее, если демиургическая монада

---

* См.: «Тимей», 38c3–d2.

** Там же, 39b4.

*** «Государство», 509a1.

4* Там же, 508b12–13.

5* Ср.: Там же, 509b2–4.

6* «Халдейские оракулы», не зафиксированный в изданиях Кролла и де Плэйса фрагмент. См.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 176.46–47; Комментарий к «Государству», II.252.20–21.

7* Ср.: «Тимей», 36c5–7.

гипостазирует Гелиосово устроение прежде космоса, то чего удивительного в том, что он также гипостазирует в его пределах демиургическую диаду, соответствующую правому и левому по отношению друг к другу? Действительно, Сократ также называет движущие силы Мойр руками и утверждает, что старшая *[64] из трех <Мойр> приводит в движение Все обеими руками **; потому он не стал бы, пожалуй, отрицать возможность применения имени «руки» к божественному.

Далее, разве, согласно Платону, не будет существовать также последнее из Гелиосовых начал, от которого, как говорят экзегеты божественных предметов, все исполняется блаженной жизнью и незапятнанными плодами[65], если он называет Гелиоса *потомком блага* *** и такое положение соответствует самой его сущности? Действительно, ясно, что, подобно тому как благо предоставляет всем сущим счастье, точно так же Гелиос привносит во внутрикосмическое меры счастья, подобающего каждому, и образует его при посредстве подобия и возвышения ко всеобщему демиургу. Потому-то, как я полагаю, и говорится, что быть счастливым означает *уподобляться богу* [4*] и всем VI,65
внутрикосмическим богам в качестве единой для них водительствующей причины соответствует счастье, ибо именно благодаря <Гелиосу> всем им свойственны совершенство и блаженство.

Глава 13

Триада Корибантов,
или триада очищающих и охраняющих богов

Вот какие логические выводы относительно данных богов мы делаем, следуя в этом за рассуждениями Платона. Давайте прибавим к сказанному еще и теорию, относящуюся к чистым богам, располагающимся среди начальствующих ипостасей, ибо Платон дал нам отправные точки и для их рассмотрения. В самом деле, необходимо, чтобы вожди всего, гипостазирующиеся аналогично умным царям, несмотря на то что они совершают выход за свои пределы наряду с раздельностью и расчлененностью, подобно тому как они подражают отеческим, порождающим и возвращающим силам этих царей, точно так же, в согласии со своим водительствующим своеобразием, воспроизводили располагающиеся среди тех непоколебимые монады и в собственных

* См.: «Законы», 960c7.
** См.: «Государство», 617c5–d2.
*** Там же, 508b12–13.
[4*] «Теэтет», 176b1.

выходах за свои пределы ставили рядом с собой вторые, хранительные, причины.

Вполне отчетливо о них упоминает то мистическое предание, которое принадлежит Орфею; Платон же, приняв за непреложную истину таинства и те действия, которые совершаются в их ходе, указывает на них, напоминая нам в «Законах» об игре на флейте, которой <люди научились> от Корибантов и которая сдерживает все беспорядочные и беспокойные движения*, в «Евтидеме» же упоминая о возведении на престол при посвящении в таинства Корибантов**[66]; точно так же в другом месте он упоминает о Куретовом чине, говоря о *вооруженных*
VI,66 *играх Куретов****, поскольку утверждается, что они окружают демиурга всего и движутся вокруг него, а появляются на свет от Реи. Итак, первый чин Куретов обладает своей ипостасью среди умных богов и, по аналогии с располагающимися там Куретами, чин Корибантов окружает Кору и, как гласит теология, со всех сторон охраняет ее4*; потому-то <данный чин> и носит такое имя; если угодно, в согласии с платонической традицией также следует говорить о том, что <Корибанты> пекутся о чистоте и сохраняют чин Коры незапятнанным, непоколебимым в своих порождениях и устойчивым в выходах за свои пределы в виде космосов, по каковой причине они и названы Корибантами. Действительно, слово κορὸν всегда обозначает чистоту, о чем говорит Сократ в «Кратиле»5*, коль скоро ты не смог бы, пожалуй, дать имя самой госпоже нашей Коре как-то иначе, нежели на основании чистоты и незапятнанной жизни.

На то, что <Кора> владеет данным чином как собственным, указывает то, что она производит на свет две стражнические триады: одну вместе с отцом, а другую сама по себе и от самой себя, подражая в этом всеобщей живородящей богине[67], ибо эта последняя гипостазирует первых Куретов. Действительно, данное имя в эллинской теологии дается всякому хранительному и незапятнанному чину; тем не менее высший <стражнический чин> оказывается простым и неделимым на части, а низший, входящий в число водительствующих богов, появляется наряду с раздельностью и разнообразием. Потому-то <стражнические чины>, в особенности третий, нуждаются в Афиновой монаде, объединяющей их выход за свои пределы, сдерживающей их движение с
VI,67 оружием и вообще возвращающей их к собственным началам[68]. Точно так же само соответствующее число (триада) подходит данным хра-

* См.: «Законы», 790d2–e4.
** См.: «Евтидем», 277d6–8.
*** «Законы», 796b4–5.
4* См.: «Орфика», фр. 191; 151.
5* См.: «Кратил», 396b6–7.

нительным <чинам> потому, что оно является совершенным[69] и единообразно охватывает начала, середины и концы последующего, ибо всякая стража стремится окружать охраняемое со всех сторон и непоколебимо оберегать его сущности, силы и энергии.

Итак, среди умных богов вокруг трех отцов выделялись три монады Куретов *; в данном же случае речь идет о том, что соответствующая триада стражей со всех сторон окружает Кору, поскольку, как мы сказали выше **, она предвосхищает в себе три соответствующие монады. Следовательно, все такие монады благодаря незапятнанным богам сохраняются непоколебимыми и в пребывании, и в выходе за свои пределы. Да и чему еще подобает сочетаться с порождающими силами, если не хранительному роду богов, с тем чтобы <эти силы> могли выдерживать собственные выходы за свои пределы в виде всего и производить на свет то, что в ходе порождения оказывается множественным, при всех рождениях и движениях оставаясь непоколебимыми и покоящимися в самих себе? И боги наполняют собой и порождают все, не оставляя в стороне ничего — ни первого, ни последнего,— именно потому, что благодаря бытию в самих себе они присутствуют во всем и, будучи изобильными в себе, наполняют все последующее; при этом их непреклонность не приводит к отсутствию потомства, а способность к порождению не воспринимает чего-либо от худшего,— напротив, в них единоприродно сопряжены между собой порождающее изобилие и непоколебимая сила.

Глава 14 VI,68

Начальствующие боги в «Пармениде»

Вот что следует сказать относительно незапятнанной божественности, которую Платон и эллинские теологи связывают с водительствующими богами. Давайте теперь, вновь вернувшись к рассмотрению чина так называемых уподобляющих архонтов и вождей в целом, исследуем те определения, которые были даны им в «Пармениде». В самом деле, необходимо, как было указано выше ***, соотнести всю их теорию, отдельные положения которой приводятся в различных диалогах, с общей и единой мистагогией «Парменида». Действительно, лишь в этом диалоге мы сможем выявить взаимную связь божественных устроений

* См.: Наст. соч., V.3, 17.8–9.

** См.: Там же, VI.11, 55.6–7.

*** См.: Там же, VI.1, 5.8–11.

и те общие силы, о которых Платон поведал нам в определенном порядке.

Итак, <Парменид> дает нам определение своеобразия демиургического чина и соответствующих ему богов при посредстве тождественного и иного *; в согласии с этим своеобразием выше ** мы дали истолкование отеческой и порождающей причин, соответствующих демиургу, а также связанному с ним незапятнанному истоку и той разделяющей силе, благодаря которой он обособляет собственное царство от царства Крона. Коль скоро все устроение уподобляющих богов зависит от демиургической монады, гипостазируется вокруг нее, возвращается к ней и достигает совершенства благодаря ей, разумеется, необходимо в своем рассуждении возводить символы данного чина к демиургическим и определять для них рождение от последних, которое происходит в надлежа-
VI,69 щих мерах и в строгом порядке. В самом деле, в этом случае связь божественных родов между собой будет более всего очевидной и мы сможем правильно понять обсуждение последующего на основании предшествующего при посредстве соответствующих символом.

Так вот, каковы собственные признаки данного чина, который другие воспевают как водительствующий [70] и который, как было показано в настоящем сочинении ***, на самом деле оказывается уподобляющим? Все уподобляющее, разумеется, предоставляет тому, что благодаря ему воспроизводит некие парадигмы, участие во всяческом подобии и общность с этими парадигмами и одновременно привносит в подобие неподобие и смешивает одно с другим, поскольку чистый род подобия, в котором отсутствует противоположное ему, по природе изображениям не свойствен. Итак, если именно этот чин богов уподобляет чувственно воспринимаемое умно́му и производит на свет все последующее как подражание своим причинам, то для того, что идет за ним, он, разумеется является первой действующей причиной подобия, а если <он будет причиной> подобия, значит, <окажется также причиной> неподобия, относящегося к одному ряду с подобием, ибо все то, что участвует в подобном ему, с необходимостью причастно и не подобному [71]. И тому среди потомства, которое ближе к началам, он дарует подобие в большей мере, чем неподобие, тому же, что в выходе за свои пределы ушло дальше от начал, предоставляет сущность в согласии скорее с неподобием, чем с подобием. В самом деле, подобие, вообще говоря, будет обладать в самом себе ипостасью, аналогичной

---

* См.: «Парменид», 146a9–147b10.
** См.: Наст. соч., V.39, 144.1–11.
*** См.: Там же, VI.3.

отеческим и возвращающим к началам причинам, неподобие же — аналогичной порождающим и предвосхищающим множество и раздельность; ведь первое появляется по аналогии с умопостигаемым пределом, а второе — с беспредельностью. Потому подобие соединяет, а неподобие разделяет выходящее за свои пределы.

Коль скоро все божественное начинает свое действие с самого себя[72], и даже если действует в отношении последующего и дарует менее VI,70
совершенному возможность участвовать в собственном своеобразии, то все равно гипостазирует и определяет в согласии с соответствующим своеобразием прежде всего остального само себя; стало быть, то, что оказывается для последующего хорегом всякого участия в подобии и неподобии, разумеется, благодаря себе будет обладать соответствующим подобием и неподобием самому себе и, более того, окажется смешанным из <подобия и неподобия>, даже если в чем-то оно в большей мере будет проявлять свое подобие, а в чем-то — неподобие. В самом деле, порождающие <причины> соединены с отеческими, а незапятнанные — с теми, которые во всем стремятся совершить выход за свои пределы; два ряда божественных родов переплетаются между собой, действуют совместно и гипостазируются друг в друге. Следовательно, водительствующий род богов подобен и не подобен самому себе и другому*. При этом, будучи подобным и не подобным самому себе, он приводит себя в соприкосновение с началами и обособляется от них, поскольку он словно бы охраняет выход за свои пределы в собственных границах; а вследствие того, что он оказывается подобным и не подобным другому, он возвращает это самое другое к себе, соединяет с собой и обособляет от себя.

Итак, вот каковы собственные признаки рассматриваемых богов. То же, что эти <свойства> в данном чине появляются благодаря демиургической монаде и от соответствующих ей символов, Парменид доказывает нам со всей определенностью. Действительно, демиургическое тождественное и иное, как он говорит, оказываются причинами для подобия и неподобия, существующих в данном чине**. И коль скоро, несмотря на то что данный чин богов является высшим среди их частных родов, действующих в раздельности, он все равно обладает VI,71
по отношению к ним превосходством общего, с тем чтобы быть связанным со всеобщими устроениями богов,— так вот, стало быть, выход за свои пределы рассматриваемых богов зависит от двух соответствующих причин отнюдь не в их раздельности и не в обособленности,

* См.: «Парменид», 147c1–148d4. ** См.: Там же, 148c7–d4.

напротив, каждое из двух кажущихся противоположными свойств <подобия и неподобия> появляется от демиурга в целом. Действительно, подобие обретает свою ипостась благодаря тождественности и инаковости вместе взятым, и то же касается неподобия; вот почему то и другое участвует во всеобщей монаде демиурга; таков отличительный признак их целостного наличного бытия — каждая из частей, которые кажутся отличающимися друг от друга, восходит к тому, что их создает, в целом.

Таким образом, и тождественность и инаковость порождают подобие, но одна отеческим, а другая незапятнанным, и одна порождающим, а другая разделяющим образом; в свой черед, та и другая гипостазируют также неподобие, причем собственным для каждой способом. И именно в результате сказанного роды уподобляющих богов обретают свое разнообразие, поскольку они гипостазируются как отеческие, порождающие и соединяющие все. В самом деле, они обладают своей явленностью, оказываясь, в согласии с предшествующими причинами, двойственными, и демиургическая диада, действующая в отношении предвосхищаемых в ней причин, совершает выход за свои пределы в виде последующего в каждой из них; и потому все логические выводы оказываются диадическими, поскольку демиургическая тетрада[73] заключает их в те пределы, которые были предписаны свыше, однако благодаря простоте умных родов множество уподобляющих выходов за свои пределы сводится к единству. Далее, все возникающее обладает, с одной стороны, сверхъестественным и непознаваемым для большинства <людей> выходом за свои пределы, а с другой — вполне очевидным, зримым и понятным для всех. Я имею в виду следующее: подобие, появившееся от инаковости *, проходит такой путь, постигнуть который трудно, возникшему же от тождественности ** предпослан
VI,72 вполне очевидный смысл, соответствующий его причине; точно так же инаковость оказывается явной причиной наличного бытия неподобия *** и трудной для восприятия причиной подобия 4*. Вот почему Парменид, начав с того, что непознаваемо для большинства <людей>, и очевидно лишь для тех, кто посвятил себя науке и уму, заканчивает на известном всем и изреченном, ибо даже среди самих богов неизреченное идет впереди изреченного, а в выходе за свои пределы скрытый и непознаваемый способ существования их ипостаси предшествует познаваемому.

* См.: «Парменид», 147c1–148a6.

** См.: Там же, 148c4–d1.

*** См.: Там же.

4* См.: Там же, 148a6–148c1.

Глава 15

Вторая часть
Свободные боги

Сверхкосмически-внутрикосмический род богов

Вот что мы можем сказать относительно данных богов на основании «Парменида». Давайте теперь рассмотрим устроения, непосредственно следующие за этим, приняв за основу другое начало. Итак, в то время как частные устроения среди богов делятся на три <чина> в согласии с всесовершенной мерой триады, которая проявляет себя во всех <божественных устроениях>: и в высших, первых умопостигаемых, и в низших, как гласит оракул, *все отмеряя* * и определяя, первый и высший их чин образуют водительствующие боги, совершающие выход за свои пределы непосредственно вслед за умным устроением, возвышающие последующее, приводящие его в соприкосновение с демиургом всего, являющие этому последующему все неделимые и объединенные умные блага и в обособленности связующие его сущность и совершенство; заключительными[74] в последнем устроении и в низшем чине божественного выхода за свои пределы оказываются боги, получившие в удел чувственно воспринимаемый космос, разделившие между собой отдельные части Всего, распределившие существующие в нем наделы VI.73
и вечные вместилища и при их посредстве образовавшие единое и наилучшее государство космоса[75]; между ними, нашими внутрикосмическими архонтами и спасителями, и сверхкосмическими вождями располагаются боги, которые соотносят себя одновременно и с обособленным, и с неотделимым чином чувственно воспринимаемых наделов и определяют выход за свои пределы в согласии именно с этим <чином>, которые в равной мере обособлены от богов, располагающихся во Всем, и сочетаются с ними и которые открывают себя для чего-то высшего, нежели власть, соединяющая все разделенные части космоса, и стоят над множественными числами внутрикосмических богов, но при этом в выходе за свои пределы оказываются недостойными водительства, распространяющегося на все и на целое[76]. Короче говоря, те боги, которые по своему положению являются внутрикосмическими и одновременно сверхкосмическими, располагаясь между сверхкосмическими и внутрикосмическими, образуют некую нерушимую общность с обоими <божественными устроениями>, поскольку в высшем своем чине они

* «Халдейские оракулы», фр. 23.

образуют единство силой начальствующих вождей, а в низшем их приводят к множеству те, кого Тимей именует *новыми богами* * [77]. В самом деле, рассматриваемые боги словно бы парят над последними и в чистоте располагаются над их высшими чинами, от первых же они зависят и гипостазируются вокруг них; по сравнению с последними, менее совершенными, они в большей мере объединены, а по сравнению с первыми множественны; они разделяют всеобщие монады первых в виде совершенных чисел и при этом заключают множества и числа последних в объединенные пределы, поскольку возвращают внутрикосмических богов к обособленным началам, призывают сверхкосмических к порождению и к промыслу о чувственно воспринимаемом и сохраняют в самих себе в непоколебимости посредствующий вид попечительства об этом <чувственно воспринимаемом>. Действительно, посредствующие связи
VI,74 наполняют собой все роды богов; ведь даже среди умопостигаемых между таинственным устроением и парадигматической триадой, или всесовершенным множеством, располагается центральный чин умопостигаемого, страдающий мукой рождения множества и первых <родов>, но при этом подчиняющийся единовидной всеохватности предшествующего. Далее, среди умопостигаемо-умных <богов> хранительный род, простирающий свою власть из среднего чина на крайние, приводит в соприкосновение и связывает между собой все их сущности, силы и промыслы. Стало быть, точно так же и в рассматриваемых устроениях (царей, обособленных от Всего, и <богов,> сочетающихся со Всем) они, одинаково выказывая в самих себе собственные признаки обоих названных видов, предоставляют им общность между собой. Именно по этой причине им соответствует способность словно бы налаживать переправу между предшествующим и последующим и возвращать последующее к предшествующему, а также образовывать их нерасторжимую сплоченность и быть подобием стражи всего того чина, который располагается в космосе.

Итак, рассматриваемым богам свойственны непоколебимость, непреклонность, гибкость в промысле [78], власть над всем, руководство многими частными уделами богов вместе взятыми и возведение многих их выходов за свои пределы и устроений к сверхкосмическому совершенству. Потому мы имеем обыкновение воспевать этот род богов как свободный, поскольку он избегает всякого деления на части; как сверхнебесный, ибо он располагает себя непосредственно над богами, находящимися на небе; как незапятнанный, поскольку он не тяготеет к худшему и в своем по-

* «Тимей», 42d6.

печении о космосе не теряет своего обособленного превосходства; как возвышающий, поскольку он возводит внутрикосмических богов на ум- VI,75
ной и умопостигаемый *наблюдательный пункт* *; как совершенный, поскольку он сияет мерами совершенства для всего небесного.

Стало быть, коль скоро данный чин непосредственно соприкасается с уподобляющими вождями и при этом предшествует внутрикосмическим богам, конечно же, подобает говорить о том, что посвященная ему теология зависит от учения, относящегося к водительствующим богам и одновременно предоставляет из самой себя начала для умозрительных представлений, относящихся к <богам,> располагающимся вокруг чувственно воспринимаемого.

Далее, умопостигаемый царь всего умно́го, изначально выказавший в самом себе первые причины, отмеряющие все, в согласии с располагающейся в нем всесовершенной триадой определяет также все остальное, вплоть до низшего, и обусловливает триадичность всех выходов богов за свои пределы и потому порождает три устроения и каждое из них возводит к единой монаде и к умопостигаемому превосходству; вот почему он гипостазировал три причины, соединяющие все умно́е, три хранительные и три телесиургические, распространяя на все триадический свет и сияя совершенством в выходах за его пределы потомства, которое всегда разделяется на начала, середины и концы. В свой черед, *демиург и отец* **, подражая собственному отцу и деду[79], на которого он обращает все свое мышление, и занимая среди умно́го то же самое положение, что и тот среди умопостигаемого: завершая собой род умны́х отцов, подобно тому как тот был заключительным в *отеческой бездне* *** умопостигаемого, производит на свет из самого себя три устроения богов; при этом, подобно тому как общие выходы за его пределы разделены в виде триады, точно так же достигают своего совершенства в виде триады и частные. И потому от
него происходят три чина, причем каждый из них появляется в согласии VI,76
с подобающей самому себе целью: первый есть всего лишь сверхкосмический, второй является <только> внутрикосмическим, а третий оказывается в некотором отношении промежуточным между ними. Тройственности эти чины удостоились непосредственно от отеческой причины, а своеобразия, присущего наличному бытию каждого из них,— от разделенных начал и от происходящего в надлежащем порядке их нисхождения. В самом деле, они отнюдь не обладают равными по до-

* «Политик», 272е5.

** «Тимей», 41а7; «Политик», 273b1–2.

*** «Халдейские оракулы», фр. 18.

стоинству ипостасями, подобно математическим монадам, входящим в состав триады, а также беспорядочными различиями своего достоинства,— напротив, они воспринимают от первых причин разницу в нисходящей сущности и упорядоченность в рождении. И потому водительствующие боги занимают среди них высшее положение, свободные — второе, поскольку они располагаются ниже водительствующих, но словно бы парят над внутрикосмическими, а внутрикосмические — третье, ибо они совершают свое восхождение ввысь при посредстве свободных богов, а с умны́ми соединяются при помощи водительствующих.

<Глава 16>

Душевное своеобразие свободных богов

Впрочем, о том, каким образом боги, располагающиеся в космосе, и все внутрикосмические роды участвуют в водительствующих богах, мы сказали выше*. Что же касается свободных архонтов Всего, то все <роды> вкушают от их энергии в согласии с подобающей каждому мерой, и в первую очередь это относится ко всем тем, которые в состоянии следовать их возвышающим силам. В самом деле, мы видим, что среди соответствующих <внутрикосмических> богов присутствуют
VI,77 энергии двух видов: направленная на то, промысел о чем они вершат, и обособленная и отдельная от него[80]. Стало быть, в согласии с одной из них они руководят чувственно воспринимаемым, замыкают его <движение> в круг и возвращают к себе, а в соответствии с другой следуют за свободными богами и вместе с ними восходят к умопостигаемой природе.

И потому элейский гость говорит о том, что всему космосу и каждому из располагающихся в нем богов свойственны два кругооборота**; в самом деле, Солнце, да и любое небесное тело, вовлечено в каждый из них (в умно́й и во внутрикосмический или, если угодно, в движущий последующее и в возвышающий вместе со свободными богами). Точно так же и наши души и все то, что обладает жизнью, обособленной от тел, живут в согласии либо с одним, совершая путь ввысь, либо с другим, и ныне они движутся от молодости к старости, поскольку мы отпали от цветущей и незапятнанной жизни и тяготеем к земле и к становлению, <а в иной кругооборот,> напротив, от ста-

* См.: Наст. соч., VI.4.

** См.: «Политик», 269e1–270a8.

рости к молодости, ибо в этом случае мы направляемся к цветущему, умно́му и независимому виду энергии[81]; потому постепенно исчезает наша телесность и все то, что отягощает[82] нас и привязывает ко Всему, бестелесность же и нематериальность начинают сиять и восполняются от тех богов, которые являются вождями подобной жизни.

Если хочешь, давай сделаем тот же самый вывод на основании того, что было написано в «Федре». Итак, в этом диалоге Сократ говорит следующее: «*<Душа,> будучи совершенной и окрыленной, парит в вышине и упорядочивает весь космос в совокупности*» *. Поскольку такое состояние порой свойственно даже нашей душе — когда она восходит к вершинам счастливой жизни,— оно тем более присуще тем родам, которые лучше нас, и самим богам, ибо наши души способны VI,78
достигнуть подобной цели и истинного блаженства лишь при их посредстве[83].

Так откуда же, от каких причин, как ты думаешь, приходит к нам и к лучшим, чем мы, родам, располагающимся в космосе[84], гибкая и властвующая над всем энергия, если не от свободных богов? Действительно, каждый внутрикосмический бог получил в удел управление собственной областью и своей последовательностью, которую он возглавляет и которая по воле отца гипостазируется вокруг него (в самом деле, как говорит Тимей, демиург подчинил каждому из них племена демонов и частные души **); способность же действовать на весь космос есть сверхъестественное благо и собственный признак обособленного водительства сверхнебесных богов. Итак, именно благодаря им такую способность обретают внутрикосмические боги и наши души. Иначе как смогло бы частное обратить свою энергию на общее, как, лишившись соответствующего разделенного своеобразия, оно смогло бы изменить собственную жизнь? Ведь то, что воздействует на Все, выходит за пределы своеобразия, соответствующего частному. Таким образом, давайте скажем следующее: божественное благо появляется среди внутрикосмического именно благодаря рассматриваемым богам, царство которых располагается непосредственно над космосом. Стало быть, подобно тому как выход за свои пределы при посредстве подобия и возвращение к собственным причинам в уподоблении им даруют всему (небесным богам, нам самим и промежуточным родам) уподобляющие вожди, точно так же освобождение от частного, гибкость и самовластная обращенность в своих энергиях на многое есть символ свободных вождей.

---

* «Федр», 246b7–c2.

** См.: «Тимей», 41d8–e1.

VI,79 Впрочем, сказанное относится к их промыслу, который они обращают на все, и к тем благам, которые они даруют тому, что стоит ниже их; давайте добавим к изложенному еще и рассуждение относительно своеобразия их сущности, в согласии с которым они занимают описанное положение. Итак, от умны́х богов зависит нематериальный и божественный ум; таков ум обособленный и всеобщий, и потому данные боги именуются умны́ми. В самом деле, в своем наличном бытии они *потусторонни сущности* * и множеству, те же <боги>, которые участвуют в них и воспринимают от них сияние соответствующего выхода за свои пределы, называются уподобляющими. Действительно, если они обладают умны́ми ипостасями и совершенными силами, поскольку низшее из участвующего в них есть ум и умна́я идиома определяет всю их сущность, значит, им свойственно как раз названное имя. Первой в них участвует умна́я природа внутрикосмических богов, незапятнанная душа и та часть космоса, вместе с которой они делают всеобщее живое существо умны́м и божественным, сияя, словно светоч, даже для тел и даруя им некий след собственного своеобразия. Стало быть, тем устроениям, которые располагаются между названными, необходимо в большей мере, чем умны́м, приветствовать те добавки, которые в выходе за свои пределы они обретают в виде того, что участвует в них, но при этом быть в большей мере едиными и простыми, чем внутрикосмические, ибо божественные сущности в своем нисхождении делают множественными вместилища, зависящие от них. Значит, наряду с умны́м своеобразием они будут обладать также некой душевной силой, с тем чтобы в своей бестелесности занимать сверхкосмическое положение в чистом виде, а вследствие душевности оказываться более множественными, нежели умны́е <боги>.

Действительно, в согласии с рассуждением, идущим по другому пу-
VI,80 ти, душа появилась среди умно́го и единый исток всех душ[85] гипостазировал все вместе с демиургом, и поэтому разве нет необходимости в том, чтобы сверхкосмические боги также участвовали в душевном своеобразии? В самом деле, те боги, которые распределены по космосу, вовсе не наполняются единичной душой непосредственно, а, напротив, <одушевляются> при помощи других, более общих, богов, которые не покидают пределов монады и обладают вечной жизнью. Стало быть, именно оттуда, из *кратера* ** душ, появляются души водительствующих и свободных богов. Действительно, даже демиург Зевс, как говорит Сократ в «Филебе», обладает *царственной душой и царст-*

* «Государство», 509b9. ** «Тимей», 41d4.

венным умом в согласии с силой причины * и сам по себе как целый порождает богов, властвующих над сверхкосмическими и внутрикосмическими, разумеется, потому, что он дарует им как умны́е, так и душевные собственные признаки.

Однако сверхкосмические боги, появившиеся первыми, в большей мере участвуют в умно́й сущности, по каковой причине душевное в них пребывает скрытым; те, которые занимают среднее положение, уже выказывают душевное своеобразие, поскольку гипостазируются в большей раздельности; внутрикосмические боги выказывают эту раздельность уже в совершенном виде. Действительно, ум в первом чине умно́го сохраняет свою неявность, в явном виде впервые предстает в среднем, и в полной мере зримым и сияющим оказывается лишь в низшем**. Сверхкосмические боги в своем совершенном состоянии принимают в себя душевную силу из умно́го кратера, или от царственной души в демиурге, и при этом предвосхищают в себе другую монаду, связанную с частными душевными родами; свободные, образующие общность с внутрикосмическими, уже обладают душевностью своей сущности из двух источников: из истока всеобщих душ и от уподобляющего начала; наконец, внутрикосмические боги восприемлют сияния всех предшест- VI,81
вующих. Они обладают властью во Всем, поскольку подражают свободным богам; они эйдетически упорядочивают здешнее и уподобляют его умны́м парадигмам, так как воспроизводят водительствующих; они изливаются всей неотделимой жизнью, коль скоро предвосхищают в себе единый исток душ и приводят себя в соприкосновение с ним.

Вообще же, в то время как все роды, участвующие в рождении душ, смешиваются демиургом в их истоке, те или иные из них главенствуют в различных душевных чинах, и в одних над остальными преобладает сущностность, в других — тождественность, а в третьих — инаковость[86]. Одни души, родственные уподобляющим <богам>, обладают всей своей ипостасью в согласии с сущностью и потому оказываются близкими к умно́му наличному бытию и владеют умопостигаемым и неявным превосходством в роде душ; другие, сочетающиеся со свободными, придают выходу за свои пределы характер тождественности и потому гипостазируются вместе со связующими и соединяющими сверхкосмическими и внутрикосмическими богами; третьи же, выделяющиеся вместе с внутрикосмическими богами, определяют собственную сущность в виде инаковости; потому-то <Тимей> и говорит о том, что демиург, гипостазируя душу Всего, инаковость *привел в*

* «Филеб», 30d1–3.

** См.: Наст. соч., V.5, 21.11–22.2.

31 Зак 3700

гармонию с другими <родами> *насильно**. И в случае последних душ раздельность и единство, возникающее при посредстве гармонии, а также временна́я энергия существуют при том, что в них преобладает инаковость; в высших же <первое место занимают> сущность и тождественность, вместе с которыми выказывают себя вечная жизнь и единство сил.

Вот что <какие определения следует дать> в рассматриваемом случае. Давайте же на основании сказанного сделаем тот вывод, что от свободных богов зависят ум, сущность и умна́я жизнь и что именно VI,82 среди них впервые появляются душа и природа, соответствующие сверхнебесным душам. В самом деле, они стоят выше небесных богов, которые едут на телах, словно на колесницах, подобно тому как те обособлены от подлунных, получивших в свой удел управление материей. И если их род таков, то, естественно, говорят об их принадлежности к частным устроениям, точно так же как и о <такой принадлежности> предшествующих <богов>. Впрочем, последние оказываются более общими, поскольку душевная идиома в них проявляет себя в неявном виде, рассматриваемые же <боги> в своем промысле имеют в виду скорее частное, поскольку душевная сила в них проявляет себя более отчетливо, подобно тому как внутрикосмические <боги> повелевают уже частными уделами, поскольку душевная сущность в них явлена в полной мере; что же касается всеобщих и неделимых родов богов, то они проявляют себя вплоть до умно́й ипостаси, так как ум по своей природе оказывается неделимым на части.

<Глава 17>

Силы и энергии свободных богов

Итак, в то время как свободные вожди таковы, давайте обдумаем многообразные силы, соответствующие данному чину; мы будем называть *[1]* переправляющими все те среди них, которые являют для последующего выходы уподобляющих богов за свои пределы, *[2]* возвышающими те, которые возводят внутрикосмические чины к обособленной энергии, *[3]* связующими те, которые на равных основаниях руководят общностью крайних чинов[87], *[4]* незапятнанными те, которые полностью устраняют материю и сияют гибким промыслом о последующем, *[5]* телесиургическими те,

* «Тимей», 35a8.

которые являются хорегами совершенства для внутрикосмического и *[5]* порождающими те, которые производят множественные вы- VI,83
ходы стоящего ниже за свои пределы. В самом деле, благодаря перечисленным силам <рассматриваемые боги> повелевают еще большим числом тех неохватных сил, которые мы можем мыслить применительно к богам, располагающимся в космосе, а также образуют те роды богов, которые оказываются промежуточными между обособленными и сочетающимися с частями Всего. Равным образом на их счет необходимо отнести и энергии, соответствующие силам: *[1]* гибкие, *[2]* проявляющиеся повсюду, *[3]* отсекающие все материальное и телесное, *[4]* ставящие на первое место чистую, неосязаемую и бестелесную идею, *[5]* возвращающие все последующее к самим этим богам и *[6]* обращающие его к умно́му свету; в дополнение к названным имеются энергии, выявляющие обособленные начала Всего, а также стоящие выше их, возводящие к умны́м богам и еще более высокие, приводящие в соприкосновение с умны́ми причинами и указывающие на *бесцветную, не обладающую фигурой и неосязаемую* * сущность. Далее, <если подойти к рассматриваемому вопросу> с другой точки зрения, то, <во-первых,> имеются те энергии, которые действуют вокруг последующих богов и соединяют божественные генады с единством, предшествующим космосу, <во-вторых,> те, которые соответствуют внутрикосмическим умам и переводят их мысли с тех умопостигаемых предметов, которые принадлежат к одному ряду с ними, на самое первое и обособленное от Всего <умопостигаемое>, и<, в-третьих,> те, которые возводят души к их единому истоку; они оказываются вождями божественных душ, повелителями лучших, нежели мы сами, родов и теми, кто словно бы сворачивает множества частных <душ> в незапятнанную жизнь. Ведь, возглавляя — наподобие своего рода вожаков стада — все <роды> в космосе и будучи словно бы демонобогами [88], а также непосредственно руководя богами, они так или иначе оказываются вождями в восхождении к умопостигаемому [89], причем в том порядке, который подходит для того, что они ведут ввысь. Действительно, каждый соответствующий <род> причастен свободным богам,
но сама сопричастность оказывается разной: либо соответствующей бо- VI,84
жественно́му, демоническому и частному, либо соотнесенной с единовидным, умны́м и душевным. Все <роды>, так сказать, обладают обособленностью жизни, гибкостью энергии, сверхъестественностью промысла и общностью своей власти благодаря данному чину богов.

---

* «Федр», 247c6–7.

<Глава 18>

Двенадцать вождей в «Федре»

Стало быть, пусть по поводу свободных богов будут даны такие общие определения. Вслед за сказанным необходимо обратиться к разъяснению теории Платона: сперва той, которая представлена в различных его диалогах, а затем к всесовершенному учению относительно них, которое можно почерпнуть из «Парменида».

Итак, в «Федре» Сократ, словно бы *исполнившись божественной одержимости* *, отворив собственный ум навстречу всеобщей связи божественных устроений и сделавшись эноптом не только их внутрикосмических выходов за свои пределы, но и располагающихся в околокосмической области непостижимых *блаженных зрелищ и путей* **, выделяет три вида всех ипостасей, находящихся в космосе, которые можно обособить от управляемого ими, и первые среди них называет божественными, промежуточные — демоническими, к последним же относит наши собственные души ***; и частные души он ставит в зависимость от демонов (и потому называет их *спутниками* [4*]) и при посредстве последних возводит их к божественному водительству, а руководство демоническими чинами вверяет внутрикосмическим богам (ибо демоны оказываются уже их спутниками), соответствующие же божественные VI,85 водительства, демонические племена и хоры частных душ он подчиняет свободному устроению и говорит о том, что оно ведет войско внутрикосмических родов, выстроенное в три колонны, к умны́м и умопостигаемым богам и это войско соприкасается с первыми причинами.

Далее, здесь же он определяет число всех свободных богов, множество которых неохватно и не может быть исчислено человеческой мыслью, в согласии с мерой числа двенадцать [5*]. Разумеется, все теологи, которые что-либо писали о <свободных богах>, не были в состоянии определить их общее число, точно так же, как то, которое относится к множеству начальствующих, умны́х или умопостигаемых богов. Тем не менее Платон предположил, что свободным богам соответствует число двенадцать (поскольку данное число совершенно, состоит из первых и совершенных чисел [90]), и расположил все их выходы за свои пределы в рамках именно такой меры. В самом деле, он воз-

* «Федр», 241e5.
** Там же, 247a4.
*** См.: Там же, 246e4–247a4; 248a1–b1.
4* Там же, 248c3.
5* Там же, 247a2.

водит к двенадцати все их роды и собственные признаки и определяет их в согласии именно с этим числом.

В свой черед разделив двенадцать на две монады и одну декаду, <Платон> ставит все в зависимость от двух монад и сообщает о том, что каждая из них действует на то, что следует за ней, в согласии с собственным наличным бытием; первую такую монаду он называет Зевсом, а вторую — Гестией *. Упоминает он и о других частных водительствах, образующих вышеназванную декаду, например об Аполлоне, Аресе и Афродите: мантический вид жизни он ставит в зависимость от Аполлонова водительства, эротический — от Афродитова, а разделяющий — от Аресова [91]. В самом деле, именно отсюда происходят VI,86 более всего общие и самые первые роды жизни, в согласии с которыми перворόдные души, <как он говорит,> оказавшись в космосе, предпочитают тот или иной вид жизни **. И мне кажется, подобно тому как Тимей говорит и о сверхкосмическом, и о внутрикосмическом делении душ (ибо <он утверждает как то, что демиург> выделяет *число душ, равное числу звезд* ***, так и то, что он *засевает семенем <душ> отчасти Землю, отчасти Луну, отчасти же прочие орудия времени* 4*), точно так же и Сократ ставит во главе <душ> архонтов и вождей двух видов: ближайших, внутрикосмических и стоящих выше их свободных богов.

Далее, как мы только что говорили, двенадцать богов ведут словно бы по спирали весь внутрикосмический род (и божественный, и демонический) к созерцанию умопостигаемого, оказываются для всего вождями на пути к его собственной природе, а также доводят до совершенства его обособленную энергию и при этом объемлют все сверхнебесные роды; таким образом, станем ли мы говорить об отеческом роде свободных богов, о живородящем или о чистом и стражническом — в любом случае все они будут описываться названным числом <двенадцать>. Ведь данное число следует рассматривать отнюдь не как двенадцать монад (ибо то число, которое относится к богам, вовсе не таково), а как своеобразие наличного бытия [92]. Действительно, подобно тому как диада в случае <богов> указывает на порождающую силу, а триада — на первое совершенство, точно так же число двенадцать есть символ всесовершенного выхода за свои пределы. В самом деле, коль скоро рассматриваемые боги заключают собой низший чин незримых и обособленных космических сил и переходят в небесных

---

* См.: Там же, 246e4–247a1.

** См.: Там же, 248d2–e3.

*** «Тимей», 41d8–e1.

4* Там же, 42d4–5.

VI,87 <богов>, в каждом из этих двух случаев им соответствует число двенадцать: в первом потому, что они представляют собой последний и всесовершенный чин в выходе за свои пределы сверхкосмических <богов>, а во втором потому, что они повелевают небесными <богами>. Действительно, они распределяют последних по двенадцати областям и выступают по преимуществу как стражи их пребывания в названном числе.

<Глава 19>

Третий Зевс, вождь свободных богов

Таким образом, двенадцать начальствующих богов были во всех отношениях сверкосмическими, а двенадцать небесных, очевидно, являются всего лишь внутрикосмическими; что же касается свободных вождей, то они образуют общность названных крайних чинов и связывают двенадцать последующих <богов> с двенадцатью предшествующими. Потому свободные боги являются телесиургическими и возвышающими внутрикосмических, сами же непосредственно зависят от начальствующих и появляются на свет от них; при этом они оказываются словно бы пританами нерасторжимой сплоченности тех и других. Чтобы нам не записывать своих собственных домыслов, а по возможности указывать *любителям созерцания истины* * на теорию самого Платона, давайте рассмотрим то, какое, по нашему мнению, положение следует приписывать тем вождям данного хора, которых Сократ воспевает в «Федре», а также то, к какому чину необходимо отнести их *великого* архонта, *который едет на крылатой колеснице* **, и с какими устроениями богов его нужно сопоставить. В самом деле, он с необходимостью должен входить в число либо умных, либо уподобляющих, либо свободных, либо внутрикосмических <богов>, ибо именно таковы ипостаси великого Зевса в его выходе за свои пределы.

[1] Однако если рассматриваемый <бог> есть тот самый умной Зевс, о котором мы говорили как о демиурге Всего ***, обращаясь к
VI,88 Платону как к свидетелю своих слов, то разве мог бы он возглавлять двенадцать рассматриваемых богов? Разве мог бы он быть выделен как некая противоположность водительствующей Гестии? В самом деле, демиургическая монада оказывается заключительной во всей умной ши-

* «Государство», 475e4.
** «Федр», 246e4–5.
*** См.: Наст. соч., V.13, 42.27–43.17.

ри, обособленной от всех остальных чисел, объемлющей все выходы богов за свои пределы и несопоставимой с ними. В самом деле, *не было и нет такого установления*[*], чтобы обусловленное причиной обладало такой ипостасью, которую можно было противопоставить его собственным причинам. Следовательно, в случае принятия такого предположения нужно было бы вести речь не о двенадцати вождях всего, а лишь об одном — как говорит Тимей, о *наилучшей из причин*[**]. Кроме того, демиургический Зевс обособлен от Всего, поскольку он сам будет тем, кто гипостазировал зримое устроение, а первый из двенадцати вождей, по словам Сократа, *едет по небу на крылатой колеснице*[***]. Значит, разве станем мы отождествлять того, кто словно бы вплетен в ткань космоса и близок к небесным богам, с тем, кто обособлен от всего и, как утверждает Тимей, <так и> *пребывает в своем обычном состоянии*?[4*] Далее, рассматриваемый Зевс является повелителем того образа жизни, который посвящен философии, и души, живущие такой жизнью, именуются Зевсовыми, другие боги властвуют над мантической, эротической или поэтической[5*]; что же касается демиурга всего, то он содержит в себе парадигмы всех образов жизни и в равной мере объемлет и сущность душ, и все их различия, определяющие собой своеобразие их жизни. Следовательно, он отнюдь не является причиной того или иного образа их жизни по отдельности, но повелевает всеми их кругооборотами, всем разнообразием жизни и всеми мерами образа жизни в качестве единой демиургической причины. И, подобно тому как вовсе не получается того, что внутрикосми- VI,89
ческий Гелиос оказывается причиной чего-то одного, а демиургический — другого (напротив, для того, что гипостазирует первый, демиургический по преимуществу оказывается предшествующей причиной), точно так же и в случае, когда речь идет об образах жизни душ, их частные причины не следует возводить к <демиургу>. Действительно, демиургическая монада стоит впереди, будучи неделимой на части, общей для всего и единой причиной, деления же, соответствующие образам жизни, и различные парадигмы внутрикосмического подчинены тем богам, которые идут за демиургом.

[2] Если бы кто-нибудь счел, что мы отказались от данной гипотезы в пользу утверждения о том, что рассматриваемый Зевс, как и все остальные вожди, является внутрикосмическим <богом>, то <мы спросили бы его,> в каком чине тогда необходимо располагать следу-

* «Тимей», 30а6–7.
** Там же, 29а5–6.
*** «Федр», 245е4–5.
4* «Тимей», 42е5–6.
5* См.: «Федр», 248d2–е2.

ющих за ним богов. «*За ним следует,*— говорит <Платон>,— *воинство богов и демонов, выстроенное в одиннадцать рядов*» *. В самом деле, во Всем существуют и объемлющие, и частные чины богов, и одни из них занимают положение ведущих, а другие — следующих за ними. Тем не менее то величие водительства, которое воспевает Сократ, указывает нам не на сочетающееся превосходство внутрикосмических <богов>, а на обособленное. Действительно, среди бестелесных сущностей определение «великое» указывает на соответствующее своеобразие того, чему оно дается; и, подобно тому, как доказывается, что Эрот, именуемый Диотимой не просто демоном, но *великим демоном* **, стоит выше всех демонов и оказывается богом, а вовсе не относится к роду демонов, точно так же и Зевс, воспеваемый как великий вождь, возглавляет внутрикосмические роды, сам отнюдь не будучи внутрикосмическим,— напротив, ему дается такое имя потому, что он внеположен этим родам и ведет внутрикосмический чин ввысь, сам при этом находясь над ним. И если Зевс обособлен от
VI,90 богов, располагающихся в космосе, то и всем остальным вождям необходимо иметь сущность, которая превышает <сущность> тех, кто следует за Зевсом, ибо все они обладают водительствующим достоинством. Если бы они были внутрикосмическими и только Зевс оказался бы потусторонним им вождем, то мы опять-таки свели бы все водительство двенадцати <богов> к Зевсовой монаде; на самом же деле необходимо относить водительствующее могущество на счет всех соответствующих богов и сохранять среди них первенство Зевса.

[3] Итак, как мы и говорили, остается лишь, чтобы подобное водительство было свойственно либо уподобляющим богам, либо свободным, обладающим своей властью во Всем. Однако если мы отнесем Зевса к уподобляющим устроениям, то он будет возглавлять демиургическую триаду, а вовсе не воспеваемых ныне двенадцать богов. Разумеется, и среди <уподобляющих> богов имеется Зевс, о котором мы говорили выше, и он оказывается первым среди Кронидов. Тем не менее, поскольку все в этом случае оказалось бы разделенным натрое (ибо, как говорит Сократ в «Горгии», <Крониды> распределили между собой все царство Крона ***, и один сделался тем, кто гипостазировал первое, другой — промежуточное, а третий — последнее) и, стало быть, то же самое относилось бы и к внутрикосмическим родам, этого бога можно было бы, пожалуй, назвать первым вождем среди

---

* «Федр», 246e6–246a1.

** «Пир», 202d13.

*** См.: «Горгий», 523a4–6.

тех, которые образуют триаду; тогда непосредственно зависящее от него множество было бы первой частью из тех трех, на которые было бы разделено Все, *вождь* же из числа двенадцати <богов> возглавляет *воинство, выстроенное в одиннадцать рядов* *. Таким образом, один Зевс определяет собственное владычество в трети всего, а другой — в одной двенадцатой, и один в силу своей всеохватности определяет свое водительство в согласии с триадой, а другой — в соответствии с числом одиннадцать. Значит, они никоим образом не будут занимать VI,91 одного и того же положения.

Итак, демиург и спаситель Зевс несопоставим со всем, уподобляющий возглавляет третью часть всего, внутрикосмический входит в число сопровождающих <богов> и не относится к обособленным вождям, тот же, которого воспел Сократ в «Федре», сочетается со всеми остальными вождями, возглавляет <воинство>, *выстроенное в одиннадцать рядов* **, но отнюдь не разделенное на три, и одновременно обособлен от всех внутрикосмических родов в силу величия своего водительствующего превосходства. Следовательно, он не входит в какое-либо из описанных устроений и, как было показано, ни одному из них не присуще то своеобразие, которое свойственно ему самому. Стало быть, остается лишь причислить его к свободным богам, с тем чтобы он непосредственно примыкал к внутрикосмическим (и потому о нем говорится: *на небе* ***) и одновременно был обособлен от них (по этой причине он воспевается как *великий* 4*). Действительно, промежуточные чины <Платон> часто описывает нам как смешение крайних; значит, коль скоро о <Зевсе> говорится, что он *едет по небу на крылатой колеснице*, и в то же время именуется *великим* 5*, то он, разумеется, сочетается с небесными родами и одновременно обособлен от них. Поскольку он сочетается с богами, находящимися во Всем, высшим чином которых оказывается небо, и в то же время обособлен от них, значит, он входит в число свободных богов, если, конечно, правильно то определение, которое мы дали чуть выше: что одни боги обособлены от Всего, другие наполняют Все, а третьи обладают сочетающимся промыслом и одновременно обособленным превосходством.

Следовательно, рассматриваемый *великий вождь на небе Зевс* 6* оказывается свободным богом и в то же время все соответствующие VI,92 двенадцать богов изначально блистают именно в этом их чине. В самом деле, то число, которое образуют двенадцать вождей, оказывается еди-

* «Федр», 246e4–247a1.
** Там же, 247a1.
*** Там же, 246e4.
4* Там же.
5* Там же, 246e4–5.
6* Там же.

ным, всесовершенным и божественным. Значит, необходимо, чтобы все такое число относилось к одному и тому же устроению богов и чтобы части его не применялись к внутрикосмическим и сверхкосмическим богам-вождям по отдельности. Однако, коль скоро первый из этих богов является сверхкосмическим, стало быть, все остальные равным образом располагаются превыше того, что находится в космосе, и каждый из них возглавляет собственное множество: его сопровождают толпа демонов и многие божественные роды, а завершают такую процессию частные души. Действительно, они разделены точно так же, как демоны и божественные роды, и участвуют в свободном водительстве богов в той мере, в какой они на это способны; ибо Сократ говорит: *«Следует тот, кто всегда желает и имеет силу»* *.

Глава 20

Эманация свободных богов и число двенадцать

Таким образом, то, что двенадцать вождей всего, воспеваемых Сократом в «Федре», есть свободные боги, тем самым было доказано; следовательно, давайте теперь скажем о том, откуда появилось такое их число. Итак, необходимо, чтобы они обладали своей ипостасью благодаря тем богам, которые им предшествуют; в самом деле, выход за свои пределы уподобляющих богов происходил благодаря умны́м отцам, у тех он был, разумеется, связан с умопостигаемо-умны́ми, точно так же, как <выход за свои пределы> последних — с первыми умопостигаемыми. Поскольку впереди рассматриваемых богов идет устроение
VI,93 уподобляющих архонтов, а также триада умны́х царей или, вернее, демиургическая монада, обосновывающая в самой себе всесовершенную меру деления всего натрое, мы, разумеется, будем связывать рождение свободных богов с обеими этими причинами: и с демиургической мерой, и с родами уподобляющих богов, так как именно от них происходят различные чины этих богов. Однако, если мы вспомним, что было сказано выше **, то получится, что промежуточные выходы за свои пределы уподобляющих богов были разделены у нас на четыре, и одни мы называли отеческими, другие — порождающими, третьи — возвышающими, а четвертые — стражническими. Итак, поскольку демиургическая монада разделяет то, что происходит от нее, на первое, промежуточное и последнее [93] и такое же деление производит идущий впе-

* «Федр», 247а7.

** См.: Наст. соч., VI.5.

реди нее умопостигаемый отец и поскольку идущие за ней боги предоставляют последующему собственные потоки четырьмя способами, у нас появляются те двенадцать свободных богов, которых мы рассматриваем: она выходит за пределы высшего в виде триады, которая при выходе за пределы низшего умножается еще на четыре. Потому-то из тех вождей, которые входят в их число, одни обладают триадическим демиургическим и отеческим достоинством, другие — триадическим порождающим и животворящим, третьи — триадическим возвышающим, а четвертые — точно таким же незапятнанным и стражническим. Действительно, все соответствующие собственные признаки появляются у них от множества уподобляющих богов, а деление на первых, промежуточных и последних — от демиургической причины.

Глава 21

Две монады и декада свободных богов

Вот что следует сказать по поводу того числа, которое соответствует свободным богам, и в отношении того, откуда и каким образом оно появилось. При том, что, как мы сказали выше *, имеются двенадцать VI,94
вождей всех внутрикосмических богов, всех демонов, а также тех частных душ, которые в состоянии совершить восхождение к умопостигаемому, в свою очередь, среди рассматриваемых двенадцати вождей более всего водительствующее положение занимают величайший Зевс и Гестия **, а водительство всех остальных сообразуется с ними и оказывается вторым. И Зевс, который не будет ни умом Всего, как это утверждают некоторые [94], ни тем умом, который располагается в Солнце, ни вообще каким-либо из внутрикосмических умов или душ, а, напротив, окажется тем, кто располагается над всем перечисленным и изначально пребывает среди свободных богов, с одной стороны, ведет ввысь сопровождающий его хор богов и лучших, чем мы, родов и дарует подчиненному себе множеству участие в отеческой благости, а с другой — оказывается вождем всех остальных чисел, которые входят в состав двенадцати богов. Далее, Гестия повелевает собственным множеством, поскольку она не занимает того же положения, что и первая душа или так называемая Земля во Всем [95], а, напротив, в отличие от них она обладает водительствующей силой среди сверхнебесных богов; она дарует участие в собственном своеобразии числам всех остальных

* См.: Наст. соч., VI.18.

** См.: «Федр», 246e4–247a7.

вождей, как и Зевс. В самом деле, те <боги>, которые входят в состав соответствующей декады, участвуют в двух названных монадах, причем Зевс, который оказывается причиной движения, будет возглавлять путешествие всех богов к умопостигаемому, Гестия же будет сиять для них устойчивой и непреклонной силой. Хотя и Зевс, когда он пребывает в самом себе, тем самым восходит на умопостигаемый наблюдательный пункт * и Гестия по причине неуклонного и незапятнанного пребывания в самой себе соприкасается с первыми причинами, тем не менее то, что в этих двух случаях на первое место выходят различные собствен-
VI,95 ные признаки, предоставляет их водительствам некое отличие друг друга. Действительно, в то время как среди божественного имеются два вида возвращения (ибо все оно возвращается к самому себе и к собственным началам [96]), совокупный эйдос возвращения пребывает в неделимости в царе Кроне ** (поскольку, как было показано в «Пармениде», ему соответствует бытие в самом себе и в другом ***, и второе соответствует возвращению к лучшему, а первое — к самому себе 4*), а среди последующих, частных, богов названные два вида <возвращения> присутствуют по отдельности; и Гестия предоставляет внутрикосмическим богам незапятнанное обоснование в себе, а Зевс — движение, возвышающее к предшествующему. Действительно, Гестия входит в незапятнанную последовательность, а Зевс — в отеческую; именно по признаку бытия в самом себе и в другом разделяется то, что соответствует незапятнанному и отеческому качествам, о чем мы говорили в соответствующих местах 5*.

Итак, необходимо вести речь о том, что устойчивость, непоколебимость и вечное пребывание в одном и том же положении появляются у всех внутрикосмических <родов> благодаря сверхнебесной Гестии; из-за нее неподвижны все те полюсы и оси, вокруг которых происходит вращение <небесных> сфер, устойчиво обоснованы целостности небесных кругов, в середине непрестанно пребывает Земля и центры обладают одним и тем же положением относительно друг друга [97]. Далее, следует полагать, что все движения, самостоятельные энергии и возвращения последующего к предшествующему появляются у всего силой Зевса; в самом деле, даже умны́е чины объединены не только с тем умопостигаемым, которое принадлежит к одному ряду с ними, но в ходе того путешествия, которое возглавляет Зевс, приходят в сопри-

---

* Ср. «Тимей», 42e5–6; «Политик», 272e4–5.

** См.: Наст. соч., VI.8, 36.24–37.26.

*** См.: «Парменид», 145b7–e5.

4* См.: Наст. соч., V.37, 135.14–21.

5* См.: Там же, V.38, 142.20–143.3; 39, 147.23–148.1.

косновение с тем, которое обособлено от них; и божественные души VI,96
восходят к первым причинам, следуя за великим Зевсом, и спутники богов совершают восхождение вместе с богами, подчиняясь в этом отеческой власти Зевса *. И что касается всех остальных вождей, то каждый из них возглавляют собственную последовательность и дарует всему множеству, и даже низшему в нем, собственное своеобразие: зримость, способность к деторождению или непоколебимость, коль скоро все они относятся к сверхкосмическому чину и ведут ввысь многочисленное воинство частных богов.

Потому-то Сократ называет их архонтами и в то же время утверждает, что они выстроены и воздействуют на последующее в том самом порядке, в котором выстроены: *«А из остальных все боги-архонты, выстроенные в числе двенадцати, ведут тот строй, который каждому препоручен»* **. Следовательно, одно лишь начальствующее и водительствующее качество соответствует [только] сверхкосмическим богам, определенный строй и само по себе бытие выстроенными — внутрикосмическим (так как именно они входят в определенные строи и в силу сопричастности оказываются выстроенными), а оба эти качества вместе взятые — свободным. Действительно, последние являются архонтами и вождями, поскольку сопрягаются с водительствующими и начальствующими богами, располагаются в определенном строе и причастны ему, так как примыкают к внутрикосмическим; будучи промежуточными между названными богами, они приводят в соприкосновение все их выходы за свои пределы в согласии с единой умнóй связью. Далее, коль скоро они воспроизводят водительствующий чин на небе, то, разумеется, соприкасаются с внутрикосмическими богами, а поскольку пребывают в самих себе и восходят к умопостигаемому, обладают обособленным превосходством над Всем и отделены от участвующего в них.

Глава 22 VI,97

Триады двенадцати свободных богов

Итак, пусть сказанного по поводу первого деления рассматриваемых богов будет достаточно. Поскольку выше *** мы сделали вывод о том, что их выход за свои пределы осуществляется в виде и тетрады, и

* Ср.: «Федр», 248c3–4.
** Там же, 247a1–4.
*** См.: Наст. соч., VI.20, 93.11–18.

триады, давайте коротко определим собственные признаки соответствующих триад[98].

Так вот, при том, что, как было сказано, рассматриваемые боги разделены на триады, высшему чину демиургической триады соответствует Зевс, ум, управляющий свыше душами и телами и, как говорит Сократ, *заботящийся обо всем**. Посейдон располагается в среднем чине демиургической триады и по преимуществу руководит душевным устроением; в самом деле, данный бог оказывается причиной движения и любого становления, а душа есть первое среди рожденного и движение по своей сущности. Гефест же вдыхает в тела природу и создает все внутрикосмические вместилища богов**.

Далее, в стражнической и непоколебимой триаде первой оказывается Гестия, поскольку она сохраняет незапятнанными само бытие и сущность предметов; в самом деле, Сократ в «Кратиле» поставил ей в соответствие высший чин, поскольку она сама соединяет между собой высшие чины всего***. Афина при посредстве мышления и самодеятельной жизни сохраняет неуклонными промежуточные жизни, возвышая их над материей. Арес же освещает телесные природы цветением, силой и прочностью, как говорит Сократ в «Кратиле»[4*]; потому и сам он достигает совершенства благодаря Афине и
VI,98 участвует в умно́м вдохновении, как гласит поэзия[5*], а также в жизни, обособленной от рожденного.

Живородящую триаду, разумеется, возглавляет Деметра, рождающая всю внутрикосмическую жизнь: и умну́ю, и душевную, и неотделимую от тела. Гера занимает среднее положение и сама по себе повелевает рождением душ, ибо, будучи умно́й, она предвосхищает все [остальные] выходы душевных родов за свои пределы. Артемида же относится к низшему чину; она побуждает к действию все природные логосы и доводит до совершенства несовершенство материи; потому как теологи, так и Сократ в «Теэтете» называют ее Родовспомозжительницей[6*][99], поскольку она оказывается словно бы начальницей природного выхода за свои пределы и порождения.

Наконец, что касается последней, возвышающей, триады, то Гермес есть хорег философии; при ее посредстве он возводит души ввысь и благодаря диалектическим силам сближает как всеобщие, так и частные души с самим благом[100]. Афродита — это первая дей-

* «Федр», 246b6.
** Ср.: *Гомер.* Илиада, 18.485.
*** См.: «Кратил», 401b1–e1.
4* См.: Там же, 407d1–4.
5* Ср.: *Гомер.* Илиада, 21.400–414.
6* См.: *Еврипид.* Ифигения в Тавриде, 1097; Просительницы, 958; «Теэтет», 149b9–10.

ствующая причина эротического дыхания, пронизывающего все; она сближает те души, которые ведет ввысь, с прекрасным. Аполлон посредством музыки доводит до совершенства и преображает, *все совместно вращая* *, как говорит Сократ, а также возводит к умно́й истине и к высшему свету при помощи гармонии и ритма.

В целом же относительно всех <этих богов> мы скажем, что, располагаясь выше внутрикосмических, они связуют весь хор свободных. И от них зависят души, а сами они словно бы умны́е силы, порождающие души. Вот почему Сократ утверждает, что у них имеются ко- VI,99
лесницы, ибо он говорит, что Зевс *едет на крылатой колеснице* **; все остальные <свободные> боги, разумеется, как и Зевс, пользуются последующим как средством передвижения. Разве могли бы мы назвать такими <колесницами> что-либо помимо сверхкосмических душ, на которых перемещаются эти боги, тех душ, которые являются умны́ми, но предполагают в себе начало расчлененности и деления, благодаря которым обретают ипостась околокосмические души, поскольку последним, выказывающим значительные различия между собой и деление на части, по природе свойственно образовывать взаимосвязи при посредстве аналогии? Значит, в свободных богах душевное объединено с умом и потому о нем говорится как о крылатой колеснице без каких-либо внутренних различий, поскольку оно является умны́м и не покидает пределов нематериального и божественного ума; что же касается внутрикосмических <душ>, то в применении к ним уже проводится различение коней и возничих: *«У богов все — и кони, и возничие — сами благи и <происходят> от благих»* ***. В этих душах впервые воссияла временна́я энергия, поскольку им присуща значительная раздельность сил; в высших же время превращается в вечность, а деление на части — в единство. В самом деле, они являются началами и причинами внутрикосмических душ, а также словно бы умны́ми семенами, пребывающими в собственных умны́х пределах.

Глава 23

Мойры в десятой книге «Государства»

Вот что следует сказать по поводу этих богов. Я хочу указать на то, как Платон описывает своеобразие свободного чина, также на осно-

---

* «Кратил», 405d4.

** «Федр», 246e4–5.

*** Там же, 246a7–8.

VI,100 вании того, что было написано им в других его диалогах. Итак, в «Государстве» *, описывая порядок Всего, соответствующий всем внутрикосмическим предметам, начиная с высшего — со сферы неподвижных звезд, тот, который управляет человеческой жизнью, предлагает свободный выбор того или иного ее проведения и назначает подобающую меру возмездия <за прожитую жизнь>, <Платон> возводит первую действующую причину такого порядка к монаде и триаде, обособленным от всего. С монадой он связывает совокупную мощь начальствования <и говорит о том, что> ее власть распространяется на все небо, поскольку неделимо присутствует во всем без различия, направляет все в согласии с единой энергией и при посредстве окружающих ее сил приводит в движение все, а на счет триады, приписывая ей выход за пределы монады, относит энергию, направленную на Все, и частное творчество. В самом деле, простое и объединенное в обособленном промысле при руководстве последующим превращается во множество; потому исконной оказывается единая причина множества, разделенное же появляется в непосредственной близости к тому, на что оно оказывает свое воздействие. Действительно, все разнообразие сил, располагающихся в космосе, беспредельность движений и многовидное различие логосов в нем соединяет между собой триада Мойр; в свой черед, эта триада восходит к единой монаде, предшествующей трем, которую Сократ назвал *«Ананке»* ** и которая повелевает всем, не применяя силы, не уничтожает самодвижность нашей жизни и не лишает ума и лучшего знания,— напротив, она умны́м образом охватывает все, привносит ограниченность в неограниченное и дарует порядок бес-
VI,101 порядочному; кроме того, она подчиняет себе все, обращает его к благу, вынуждает выполнять демиургические установления, оказывается стражем всего внутри космоса, по кругу охватывает то, что располагается во Всем, не позволяет чему бы то ни было избегнуть назначенного ему возмездия и нарушить божественный закон [101].

Таким образом, после того как мы выделили две причины порядка, существующего в космосе, и одну сочли монадической, а другую — триадической, и при этом сделали вывод о том, что монада производит на свет триаду, поверив в этом Платону, и доказали, что триада является потомком монады, давайте рассмотрим то, с каким устроением следует соотносить каждую из них; в самом деле, мы предприняли настоящее рассуждение именно для того, чтобы дать такое определение. Итак, монада, которую, как мы сказали, Сократ называет «Ананке»,

---

* См.: «Государство», 617b4–d2. ** Там же, 617b4.

полностью обособлена от внутрикосмического; при помощи своих низших сил она предоставляет всеобщему небу движение, сама при этом не обращаясь к нему и не воздействуя на него; напротив, она дарует космосу упорядоченное круговращение благодаря собственному бытию и устойчивому положению. Действительно, *веретено* вращается *на коленях Ананке* *, а сама она, единолично царственно восседающая на престоле по ту сторону Всего, направляет небо *беззвучным повелением* **. Что же касается триады, то она уже некоторым образом сочетается с небесными кругами, движет их своими руками, воздействует на них и потому оказывается причиной порядка и кругообращения Всего уже не только вследствие самого своего бытия, но и благодаря творчеству и действию; при этом ей свойственно некое различие в энергии, поскольку Лахесис приводит в движение <Все> обеими руками, а две VI,102
другие Мойры — лишь одной ***.

Впрочем, речь об этом пойдет чуть ниже. То, что мы согласны с тем, что, в то время как соответствующее творчество свойственно монаде и происходящей от нее триаде, первая располагается в том чине богов, который находится выше, а вторая — в том, который стоит ниже, очевидно любому. Итак, мы утверждаем, что Ананке, которая именуется матерью Мойр, впервые гипостазировалась среди умны́х богов по аналогии с умопостигаемо-умно́й монадой Адрастеи; появившись оттуда среди начальствующих устроений, она породила триаду Мойр. В самом деле, то, что она <вершит> всеобщий промысел, и то, что она прежде всякого действия движет все по кругу благодаря самому своему бытию, есть признаки умно́го превосходства, то же, что она распространяет свое творчество нераздельно на все, приравнивает ее власть к демиургической. Мне кажется, что данная богиня, словно неизреченная стража, сияет для всех потомков демиурга, и, подобно тому как тот является прародителем всего в неделимости, точно так же Ананке неуклонно охраняет и монадически объемлет в себе все, сохраняя незыблемым тот порядок, который появился от него в космосе.

В то время как <Ананке> обладает описанной властью и владеет таким царством среди всего, триада Мойр повелевает Всем так, как это свойственно свободным богам. Действительно, как говорит Сократ, они *время от времени касаются* 4* неба. В касании они сопоставимы и соприродны тому, что приводят в движение, а в воздержании от такого действия неосязаемы, отделены от управляемого ими и обособ-

* Там же, 617а5; b4.

** *Еврипид*. Троянки, 887–888.

*** См.: «Государство», 617с5–d1.

4* Там же, 617с6–7.

32 Зак. 3700

VI,103 лены от него; поскольку они обладают обоими соответствующими собственными признаками, они входят в число свободных богов. При этом свойства «соприкасаться» и «не соприкасаться», а также «приводить в движение» и «не приводить в движение», как указывается в мифе, не будут присущи данным богиням по отдельности, а, напротив, сосуществуют и гипостазируются в паре. В самом деле, божественное никак не изменяет своих энергий с течением времени и вовсе не получается того, что оно иногда действует обособленно, а порой вершит промысел о последующем, как это имеет место в случае частных душ; наоборот, пребывая в самом себе, оно появляется повсюду, присутствуя же во всем, не покидает собственного наблюдательного пункта. Стало быть, воздержание Мойр от касания и их прикосновение к небесным кругам имеют место одновременно; в качестве единого своеобразия они предполагают как обособленность от чувственно воспринимаемого и свободу от него, так и сочетание и родство с ним; потому по отношению ко всеобщему небу <Мойры> занимают положение свободных <богов>. И даже если их триада оказывается внутрикосмической, а промысел непосредственно касается управляемого, в этом нет ничего удивительного. Действительно, Зевсу, Гере, Аполлону и Афине вслед за их сверхкосмическим уделом свойственны также общие с внутрикосмическими богами выходы за свои пределы и сочетания с ними, ибо от всех свободных богов во Все нисходят те силы, которые образуют низшее устроение богов[102].

Тем не менее Сократ, воспев свободные сверхкосмические царства Мойр, сообщает о том, что они соприкасаются и не соприкасаются со всеми небесными кругами, и при этом разделяет такие их собственные признаки на основании временнóй изменчивости. В самом деле, слова *«время от времени»** указывают именно на временны́е различия в действиях; однако подобное указание является результатом той таинственности, которая свойственна мифам о богах. Действительно, в мифах постоянно повествуется о рождениях нерожденного, о составлениях
VI,104 простого и о делениях неделимого и потому истина действительных предметов скрывается в них под множеством покровов. Однако если, как и в случае, когда мифы называют рождением переход от причины к бытию, составлением именуют пребывание составного в простом в смысле причины, а о разделении последующего вокруг предшествующего ведут речь как о делении самого предшествующего на части, точно так же мы будем понимать попеременное прикосновение и отдаление

* «Государство», 617c7.

от движущегося отнюдь не во временно́м смысле, о чем, казалось бы, говорит <Платон в рассматриваемом> мифе, а в смысле различных собственных признаков Мойр и того, что их ипостась смешана из тех, которые соответствуют крайним чинам,— то лишь в этом случае мы сможем лучше понять саму мысль Платона.

И пусть на этом будет положен предел данному рассуждению, поскольку в рамках настоящего сочинения оно не нуждается в более детальном исследовании; теперь же необходимо еще рассмотреть тот порядок, в котором располагаются сами Мойры[103]. Действительно, одни утверждают, что Лахесис оказывается первой, а другие — что последней, и одни из тех, кто придерживается второго мнения, говорят о том, что впереди других Мойр в качестве монады идет Атропос, а другие — что Клото. Поскольку Платон в «Законах» вполне определенно говорит: «*Первая — Лахесис, вторая — Клото, а третья — Атропос*» *,— как я полагаю, при рассмотрении тех рассуждений, которые в «Государстве» относятся <к Мойрам>, подобает иметь в виду именно такой порядок их следования, и не стоит, уподобляясь тем экзегетам, которые склоняются к тому или иному мнению, определять для них какое-то новое положение. Итак, Сократ говорит, что *Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, а Атропос — будущее* **, поскольку и здесь он использует тот же самый порядок их выделения, который соответствует их энергиям; при этом Лахесис он приписывает VI,105
первенство и единовидную власть над остальными, Клото — то царство, которое стоит ниже области Лахесис, но заключает в себе царство Атропос, последней же — третье, <охватываемое> двумя первыми и <располагающееся> ниже них. Следовательно, незаметно для большинства <Платон> использует части времени как символы причинного охвата[104]. В самом деле, прошлое когда-то было будущим и настоящим, <настоящее> еще не есть прошлое, <но когда-то оно было будущим, будущее же, разумеется, не было ни настоящим, ни прошлым,> а, напротив, обладает всей своей сущностью в том, что будет[105]. Итак, давайте по аналогии с тремя названными частями <времени> выделим три соответствующие причины и скажем, что песнь о прошлом по сравнению с другими более всего совершенна и всеобъемлюща, поскольку речь здесь идет о причине и о том, чему эта причина предоставляет от себя действие (ибо прошлое охватывает будущее и настоящее); <песнь> о настоящем занимает второе положение, и одним она объемлется, а другое объемлет (так как <настоящее> прежде было бу-

* «Законы», 960c7–9. ** «Государство», 617c3–5.

дущим); третьим же оказывается будущее, объемлемое двумя другими <частями времени> (поскольку оно нуждается и в настоящем, и в прошлом: в первом как в том, что представляет его в явном виде, а во втором — как в том, что ограничивает его выход за свои пределы). Следовательно, Лахесис есть первая действующая причина, содержащая в себе остальных Мойр, и каждая из двух других охватывается ею, причем Клото занимает более высокое положение, а Атропос — более низкое. Потому-то Лахесис и приводит в движение веретено VI,106 обеими руками, поскольку в большей мере и как более общее совершает то действие, которое свойственно другим частным образом, Клото же прикасается к нему правой рукой, а Атропос — левой *, поскольку первая начинает действия, а вторая вслед за ней и вместе с ней направляет все. Действительно, даже у смертных живых существ правое полагает начало движению и среди всех <небесных тел> движение направо оказывается более объемлющим, чем движение налево **[106].

Итак, тем самым было показано, что в триаде Мойр и в «Законах» и в «Государстве» Платон выделяет первое, промежуточное и последнее в одном и том же порядке. Причем явствует это не только из названных мест, но и из того, что было сказано в конце всего мифа: душа, которую ведет назначенный ей демон, спускается свыше, с неба, из высшего чина Всего, в смертное место, в генесиургическое государство; при этом сперва она подходит к Лахесис, затем — к Клото, и в заключение — к Атропос; потом <демон> ведет души, достигшие совершенства под престолом Ананке, на равнину Леты и к реке Амелет ***. Стало быть, необходимо, либо чтобы души отклонялись от своего пути вниз и нарушали непрерывность в своем нисхождении, которое предоставляет им власть демона, направляющего их по прямой, либо чтобы, как уже было сказано, Лахесис оказалась высшей среди Мойр, второй была Клото, а третьей — Атропос. Действительно, выход за свои пределы в становление, начинающийся с более совершенного состояния <душ> и в тяге к земному приводящий к их нисхождению, начинается с Лахесис, а завершается на Атропос. Кроме того, VI,107 <Платон говорит о том, что> *жребии и парадигмы жизней с колен Лахесис* протягивает душам некий *пророк* [4*] и, подобно тому как выше было сказано, что *все веретено вращается на коленях Ананке* [5*],

---

* См.: «Государство», 617c5–8.

** Ср.: *Аристотель.* О небе, 284b28; 285a23; 285b16; О частях животных, 684a27; О перемещении животных, 705b16–21.

*** См.: «Государство», 620d7–621a5.

4* Там же, 617d2–5.

5* Там же, 617a5; b4.

точно так же в мифе промысел о частных душах соотносится с коленями Лахесис, которая руками, словно высшими силами, извечно приводит в движение Все *, на коленях же, то есть ниже, держит причины душевных кругооборотов[107]. Потому-то пророк по преимуществу именует ее дочерью Ананке: «*Это слово девы Лахесис, дочери Ананке*» **. Далее, относительно Клото говорится, что она словно бы прядет для душ нить последствий их свободного выбора и распределяет подобающую каждой участь; вслед за ней Атропос придает спряденным нитям непоколебимость и определенность, словно бы завершая тем самым ткань, сплетенную Мойрами, и тот путь, который лежит к нам от Всего ***. Стало быть, если Лахесис не только действует на души до того, как они произведут свободный выбор, но и вслед за ним определяет все их генесиургические кругообороты в наипрекраснейших границах, другие же Мойры лишь после того, как души произведут свой выбор, назначают им подобающую участь и ставят их жизни в соответствие с устроением Всего, то разве не будет идти Лахесис впереди двух других, а те не будут следовать за ней и вместе с ней вершить собственный промысел? Во всяком случае, Лахесис, похоже, во второй черед обладает по отношению к другим Мойрам материнским достоинством и оказывается некой монадой, сочетающейся с ними, точно VI,108
так же, как Ананке обособленно объемлет силы их всех, что же касается других Мойр, то они непосредственно подчинены Лахесис и лишь как высшей власти — Ананке.

Таким образом, порядок следования Мойр, согласно толкованию Платона, должен мыслиться именно таким; что же касается всех тех символов, которые ставятся им в соответствие в рассматриваемом мифе, то они описывают их царства[108]. В самом деле, определение «*восседать на кругах*» 4* указывает на их обособленное и отдельное руководство, то же, что они сидят *на престолах* 5*, а, в отличие от Сирен, не на самих кругах, означает, что те первые вместилища, которые они освещают, находятся превыше небес, ибо престол есть колесница и вместилище того, что находится в нем, и богов, выступающих предметом сопричастности, все то, что в них участвует, несет подобно колеснице; в этом причастном боги извечно и располагаются, несутся на нем и действуют при его посредстве. Суждение «*сидеть на равном расстоянии*» 6* указывает на их разделение в строгом порядке и на аналогичную убыль их достоинства, а также на то их рас-

* См.: Там же, 617d1–2.
** Там же, 617d6.
*** См.: Там же, 620e1–6.
4* Там же, 617b4–5.
5* Там же, 617c1.
6* Там же, 617b7–c1.

пределение, которое исходит свыше, от матери; действительно, строгий порядок их выхода за свои пределы и достоинства дарует Мойрам именно она. Далее, то, что Мойры *имеют на головах венки* *, подчеркивает то, что в своих умны́х высших чинах они освещены божественным светом и украшены порождающими и незапятнанными причинами, при посредстве которых они наполняют небо порождающей силой и непоколебимой чистотой. То, что они *одеты во все белое* **, указывает на все их логосы, которые привходят в них извне, и на те
VI,109 жизни, которые они избрали для себя: умны́е, световидные и полные божественного сияния; их хитоны, похоже, наглядно представляют сущности, участвующие в них, а престолы — те вместилища, которые им предоставляют первые небесные тела, поскольку мы сами одеваем хитоны прямо на тело, колесницы же словно бы охватывают нас издали. Впрочем, пусть подобные вопросы будут предметом рассмотрения другой теологии, той, из которой мы узнаем об устроениях, располагающихся за пределами круга неподвижных звезд. То, что одна Мойра *воспевает прошлое, другая — настоящее, а третья — будущее* ***, указывает на все их энергии, направленные на внешнее, — благозвучные, умны́е и полные гармонии[109], ибо Мойры доводят до совершенства песни Сирен и ритмичные движения неба и наполняют все собственными гимнами: они призывают творчество своей матери обратиться ко Всему в умны́х гимнах, а в гармоничном движении всего обращают его к себе.

Глава 24

Свободные боги в «Пармениде»

Все приведенные рассуждения в достаточной мере описывают у нас совершенный, незапятнанный и сверхнебесный чин Мойр. Стало быть, для того чтобы закончить изложение учения, посвященного свободным богам, нам остается призвать в свидетели диалог «Парменид», ибо в нем Платон яснее всего описал их единое своеобразие.

Действительно, вслед за выходом за свои пределы уподобляющих устроений, в рамках которых от умны́х тождественности и инаковости
VI,110 отчасти по аналогии, отчасти путем своего рода отклоняющегося и трудного для восприятия рождения появляются подобие и неподобие 4*, речь

* «Государство», 617c2–3.
** Там же, 617c2.
*** Там же, 617c3–5.
4* См.: «Парменид», 147c1–148d4.

заходит о едином, соприкасающемся <и не соприкасающемся> с самим собой и с другим*. В самом деле, все божественные роды, следующие за демиургической монадой, словно бы удваивают собственные энергии, поскольку им по природе свойственно быть обращенными на них самих и на другое — то, что следует за ними; они радуются выходам за свои пределы и промыслу о последующем, исполняют волю отца, призывают его сверхъестественное, неделимое и всесовершенное творчество и передают его последующему. Итак, вот что <следует сказать> прежде всего остального: разве касание и отделение от стоящего ниже менее совершенного не будут у нас указывать на своеобразие свободных богов?[110] Действительно, соприкосновение было <описано> как то, что определяет родство с нами самими и соответствующий промысел, несоприкосновение же — обособленное и отдельное от нас превосходство. Во всяком случае, выше мы указывали на то**, что род свободных богов соприкасается с небесными богами и одновременно стоит выше их и пронизывает все, не образуя с ним устойчивых связей. По этой причине мы и высказывали предположение***, что Мойры сверхнебесны, ибо Сократ говорит, что они касаются небесных кругов; и в «Кратиле» он высказывает предположение, что внутрикосмическая Кора, супруга Плутона, управляющая всем становлением, *прикасается* к перемещающейся сущности и вследствие такого касания именуется Феррефаттой4*. Наконец, описывая в «Федоне» нам то, каков способ чистой жизни душ, <Сократ> утверждает, что душа в те моменты, VI,111 когда она не общается с телом, прикасается к сущему5*.

Все такие определения доказывают то, что соприкосновение является [делом] <символом> неотделимого промысла и сочетающегося управления, отрицание же его — отдельного, обособленного от управляемого и не связанного с ним. Следовательно, единое, соприкасающееся и не соприкасающееся с другим, сопряжено с ним и одновременно стоит выше его; потому-то оно и обладает силой как высшего, так и внутрикосмического, ибо, располагаясь между этими крайними чинами, оно собирает воедино их разделенные собственные признаки. Далее, прежде другого оно соприкасается и не соприкасается с самим собой, поскольку в нем присутствуют множество и раздельность, свойственные целостности и ее частям, а также единство, собирающее все множество вместе. В самом деле, если оно появилось на свет от начал и его действие сопряжено с раздельностью, значит, оно разнообразно и много-

* См.: Там же, 148d5–149d7.
** См.: Наст. соч., VI.1, 6.28–7.1; 23, 102.25–103.4.
*** См.: Там же, VI.23, 108.10–12.
4* См.: «Кратил», 404d1–5.
5* См.: «Федон», 65b9–11.

видно (ведь всякий выход за свои пределы уменьшает силы того, что его совершает, но при этом увеличивает его внутреннюю множественность); и если оно совершило выход за свои пределы не во всех отношениях, то вместе с множеством в нем проявляется также единство сущности. Стало быть, данный род богов сочетается с внутрикосмическим и при этом стоит выше того, чем он управляет, и оказывается свободным, поскольку является внеположным тому, что полностью разделено. Итак, если он есть и единое, и многое, поскольку изливается в последующее различными потоками, вытекающими из истоков, а также стоит выше частных уделов, то будет и соприкасаться с собой и одновременно не соприкасаться, так как вследствие своего обособленного единства он не нуждается в соприкосновении с самим собой, а по причине выхода за свои пределы в виде множества соприкасается.
VI,112 Ведь он содержит в самом себе многое и соприкасается с собой в той мере, в какой, как говорит Парменид, он располагается в себе *.

Так вот, с тем чтобы дать короткое определение, скажем, что <свободному роду богов, поскольку он является единым,> соприкосновение не свойственно, а так как он выходит за свои пределы и вновь оказывается заключенным в самом себе, он соприкасается с собой; так как он пребывает в другом, он соприкасается с ним, но, поскольку он несопоставим с другим и, будучи числом, не принадлежит к одному ряду с ним, он обособлен от него. Следовательно, рассматриваемый род богов единовиден и одновременно множествен, а также однороден и изменчив; он пребывает и выходит за свои пределы, выступает как предмет сопричастности для стоящего ниже и в то же время оказывается безучастным. Все перечисленное оказывается стихиями сверхнебесного устроения, указывающими нам на ипостась, смешанную из того, что полностью разделено.

Стало быть, пусть именно это и будет сказано по поводу сущности и наличного бытия тех богов, которых Парменид описывает в данных логических выводах; необходимо также выяснить причины их рождения от предшествующего. Итак, если положить в основу аподиктического рассмотрения их единство, потустороннее всякому частному делению и соприкосновению, то окажется, что им будет свойствен выход за пределы единого; в самом деле, именно благодаря единому, первой генаде, обособленной от всякого множества и от любого деления, всему присуще единство. Если же принять за основу то, что в бытии в самом себе изначально предполагается способность к соприкосновению, то по-

* См.: «Парменид», 148e1–3.

лучится, что они возникли от незапятнанных богов, поскольку бытие в самом себе, свойственное первому из умных отцов, было символом непреклонной причины, непоколебимо удерживающей множество от соприкосновения с последующим. Таким образом, если вследствие бытия VI,113 в самом себе данное единое соприкасается с собой, то благодаря незапятнанной силе, присутствующей в выходе за свои пределы, оно обосновывает множество в едином и связывает части с целостностью. Первое бытие в себе в качестве причины содержит соприкосновение, что было доказано нами при рассмотрении первой гипотезы *; в данном же случае бытие в себе существует в смысле сопричастности, а соприкосновение сопутствует рассматриваемому единому и тому, что располагается в нем в виде сущности. Кроме того, находясь среди другого, единое соприкасается с ним и при этом, поскольку оно не сочетается с ним в каком-либо общем числе, оно обособлено от него.

Похоже, подобный вывод можно сделать также на основании бытия в другом, поскольку на соприкосновение с собой выше было указано при посредстве бытия в себе **; при этом удивительно то, что в первом выходе за свои пределы бытие в другом оказалось лучшим, нежели бытие в самом себе, а в сопричастности, соответствующей свободным богам, оно оказывается худшим. В самом деле, соприкосновение множества с другим и сочетание с ним, как мы, разумеется, утверждаем, менее совершенно, чем его возвращение к самому себе. Стало быть, давайте скажем, что с ним связан выход за пределы демиургического и уподобляющего устроений; потому Парменид говорит не о том, что единое находится в **другом**, а о том, что оно располагается в **других** ***, другие же в первую очередь зависят от <демиургической> монады, а во вторую — от уподобляющих богов. Таким образом, свободные боги от них и воспринимают свое бытие в других; ведь обособленное демиургическое единое, будучи тождественным и иным 4*, дарует им участие в тождественности и единстве, уподобляющее сияет для них отдельным VI,114 подобием, а то, которое соответствует свободным богам, уже располагается среди них, поскольку сочетается с ними и непосредственно примыкает к ним, и так как оно отличается от внутрикосмических генад, то обладает всем собственным числом, обособленным от других 5*. И точно так же другие, не причастные числу, общему с данным единым, не смогут непосредственно участвовать в нем.

---

* Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1133.16–1147.4.

** См.: «Парменид», 148e2–3.

*** См.: Там же, 148d8.

4* См.: Там же, 147c1–148d4.

5* См.: Там же, 148d8.

Итак, выход за свои пределы свободных богов происходит как от первых, так и от непосредственно примыкающих к ним причин; действительно, они появляются от единого, поскольку последнее само обособлено от умопостигаемого точно так же, как рассматриваемые боги отделены от чувственно воспринимаемого; возникают эти боги и от незапятнанного чина, поскольку обладают подвижностью [111] благодаря непоколебимой силе и демиургической причине, а не вследствие чего-то другого. Далее, поскольку они рождены от уподобляющих богов, то предоставляют другим общность; <эти боги> обретают свое основание благодаря самим себе, так как их собственное число стоит выше ипостаси других.

Вот какие выводы относительно рассматриваемых богов следует сделать на основании «Парменида»; мы детально рассмотрели их по отдельности в другом своем сочинении [112], и здесь уже нет необходимости повторять эти рассуждения.

<...> [113]



ПРИЛОЖЕНИЯ



Л. Ю. Лукомский

ПРОКЛ ДИАДОХ И ГЛАВНЫЙ ТРУД ЕГО ЖИЗНИ — «ПЛАТОНОВСКАЯ ТЕОЛОГИЯ»

О личности и сочинениях Прокла

Прокл, наиболее знаменитый в новоевропейской философии из всех схолархов поздней платоновской Академии, жил в V веке нашей эры, во времена во многом переломные, когда решался вопрос о будущем всей европейской цивилизации. Даты его жизни, которые обычно указываются во всех современных словарях и справочниках, — 8 февраля 412–17 апреля 485[1]. Основой для столь точной датировки были указания Марина (который стал преемником Прокла на посту схоларха Академии) на гороскоп философа (*Марин*, 35), по которому можно совершенно точно определить дату его рождения и день его смерти (36); при этом, однако, указывается, что прожил он семьдесят пять лет (26), по каковой причине в старых книгах был приведен год рождения 410, что, по всей вероятности, неверно.

Эпоху, в которую жил философ, по праву можно назвать порой краха римской государственности и имперской идеи как таковой. Не вдаваясь в детали, которые читатель может почерпнуть из учебников по истории, отметим лишь следующее. Поздняя Римская империя, по крайней мере со времен Диоклетиана (конец III в.), в основе своей была солдатской (военной) монархией, где главную роль играла армия, в состав которой входили два основных рода войск: пограничные (лимитарии) и мобильные (комитаты); последние базировались во внутренних частях Империи и могли быть без промедления переброшены в необходимое место. Подобное положение дел часто использовали вое-

---

[1] Биографические сведения о Прокле, известные нам, скудны. Можно указать только на два их основных источника: 1) *Марин*. Прокл, или О счастье (ниже — просто Марин); 2) *Дамаский*. Жизнь Исидора (далее — Дамаский).

начальники, которые пытались узурпировать власть и, в частности, провозгласить себя императором. Одним из таких узурпаторов, например, был Константин Великий, первый христианский император, инициировавший созыв Никейского собора (325 г.), утвердившего единый и обязательный для всех христиан Символ веры. При Диоклетиане Империя была разделена на две части: Западную и Восточную, каждая из которых в свой черед делилась на две. Во главе этих частей стояли два Августа и два Цезаря соответственно. Фактически такое членение на момент его провозглашения было лишь декларацией, а окончательное разделение произошло только в 395 г., когда император Феодосий объявил наследниками престола своих сыновей Аркадия (на Востоке) и Гонория (на Западе). Этому событию предшествовала знаменитая битва при Адрианополе (378 г.), где римская армия потерпела сокрушительное поражение от вестготов, причем император Валент погиб; результатом оказалось то, что границы Империи были прорваны и в цивилизованные области хлынул поток варваров, в основном германцев. То было одно из наиболее важных событий эпохи великого переселения народов. Феодосий Великий, генерал, провозглашенный императором Грацианом (племянником Валента) соправителем, попытался восстановить армию, и отчасти ему это удалось. Тем не менее после его смерти распад военной системы Рима продолжился, что и привело в 476 г. к гибели Западной империи. Восточная империя уцелела, но военная сила ее была исчерпана и руководство державой более чем на столетие перешло в руки политиков, которые, используя различные средства, в основном подкуп (так, правительство Восточной империи заплатило дань Аттиле и объявило Империю его вассалом; разумеется, это был всего лишь ловкий политический ход) и измену, смогли сохранить государство. Перечислим лишь императоров, в периоды правления которых жил Прокл; это Феодосий II Малый (408—450 гг.), Марциан (450—457 гг.), Лев I (457—474 гг.) и Зенон Исавр (474—491 гг.). Целостность имперского Востока была сохранена, формальный уклад жизни не изменился, латинский язык остался государственным, продолжали действовать исконные римские законы, установления и порядки, но все это была лишь внешняя оболочка, под которой скрывалось коренное изменение всех, и в частности духовных, основ жизни, причем речь здесь идет даже не о доминировании христианства, которое было объявлено государственной религией задолго до описанных событий.

На фоне глобальных политических катаклизмов жизнь в Афинах, которые были центром образования, в IV—V веках могла произвести впечатление весьма спокойной и размеренной. Вероятно, это и на самом деле было так, ибо именно здесь возникла последняя по-настоящему

замечательная античная философская школа, получившая название Афинской школы неоплатонизма. Мы не будем умалять значимости появившейся позднее Александрийской школы и таких выдающихся ее представителей, как Аммоний Гермий или Симпликий, но лишь отметим, что парадигмы философского мышления на заключительном этапе бытия античной духовности сформировались именно в Афинах.

Основателем Афинской школы и ее первым схолархом стал *Плутарх Афинский*[1]. Известно о нем нам мало, даже меньше, чем о Прокле или Дамаскии; биографию его можно отчасти восстановить лишь на основании косвенных упоминаний. Отца его звали Несторий[2], дед носил то же имя[3]. В своем «Комментарии к „Государству"» Прокл говорит о «подлинно божественном Нестории, деде Плутарха, вождя нашего и наших учителей» (II,64.6–8); ниже он вкратце рассматривает его астрологическое и теургическое учение. Дед Плутарха был иерофантом, и, очевидно, то же самое положение занимал его отец, да и сам основатель Афинской школы. Итак, *данная школа была изначально основана как школа теургическая*. Подтверждением служит то, что дочь Плутарха, Асклепигения, посвятила Прокла в смысл халдейских таинств и обрядов. О собственно-философском учении Плутарха практически ничего не известно, есть лишь сведения о том, что он писал комментарии к диалогам Платона (например, к «Пармениду», «Федону» и «Горгию»), и о том, что ему принадлежит учение о фантазии; на такое учение указывают, в частности, слова Дамаския о том, что философ соотносил шестую гипотезу диалога Платона «Парменид» с чувственно воспринимаемым миром («Комментарий к „Пармениду"», 292.10–12; Плутарх здесь именуется «священным», что подтверждает его жреческое положение).

Учеником и преемником Плутарха на посту схоларха, а также учителем Прокла, о котором тот всегда говорит как о «нашем вожде» и «отце», стал *Сириан*. Прокл именует его подлинным Вакхом, который вслед за богами руководит всем прекрасным и благим для учеников. Сириан, словно бы с наблюдательной вышки (*Платон*. Государство,

---

[1] Как известно, платоновская Академия в Афинах, долгое время влачившая жалкое существование, при императоре Марке Аврелии (176 г.) была преобразована в обычное учебное заведение, где велось преподавание на 4 кафедрах и обучение проводилось в основном по логико-риторическим и общеобразовательным дисциплинам. После того как, в согласии с указами Феодосия II, в Академии была создана кафедра философии (425), Плутарх, видимо, возглавил ее.

[2] Слова «Плутарх, сын Нестория» встречаются, например, у Марина (12) и у Симпликия («Комментарий к трактату „О душе"», 260.1).

[3] Очевидно, это «Великий Несторий», о котором упоминает Марин (28).

445c4) обозревает все сущее и следует в этом традиции теологов (имеются в виду «Халдейские оракулы»)[1]. По нашему мнению, Афинская школа неоплатонизма получила наименование «школа Сириана», а вовсе не «школа Плутарха», отнюдь не случайно. Как указывалось выше, последний был скорее теургом, нежели философом. Если прочитать жизнеописание Прокла, написанное Марином, создастся точно такое же впечатление и относительно автора «Платоновской теологии». Перед нами предстанет вовсе не философ, а теург, проводящий время в молитвенных бдениях и постах, которому попросту некогда рассуждать и тем более изучать творчество предшественников и интерпретировать его с точки зрения метафизики. Собственно, такого мнения и придерживается относительно неоплатоников большинство историков философии от Виндельбандта до Асмуса. И мы могли бы с ними согласиться, если бы не один момент: мы всегда можем открыть сочинения Прокла, Дамаския, Гермия, Симпликия и прочесть их. Если мы сделаем это, предварительно ознакомившись с «теургической» историко-философской мифологией неоплатонизма, то будем весьма удивлены, обнаружив, что ничего излишне благочестивого в трактатах и комментариях, принадлежащих перу этих авторов, нет. Мы увидим весьма сложные формальные построения, близкие к математическим, тонкие логико-диалектические интерпретации и вообще все то, что можно было бы назвать глубокой и оригинальной философией, ни в чем не уступающей, скажем, учению Гегеля или Канта, а в чем-то по широте охватываемых вопросов и по глубине изложения даже превосходящей их. Что же касается теургических аллюзий, то обнаружить их, конечно, можно, но именно *обнаружить*: разбирая на протяжении длительного времени весьма сложные логические построения можно наконец обнаружить упоминание того же Прокла о его интересе к теургии[2]. Вероятно, именно Сириану принадлежит заслуга в том, что он и его ученики перешли от магии и колдовства к теологии и метафизике, и потому он считается вождем и словно бы символом школы. Впрочем, его собственные сочинения до нас практически не дошли[3].

---

[1] *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,174.14–15.

[2] См., например: Наст. соч., IV.10, 31.18–19.

[3] За исключением ряда комментариев, из которых важнейшим является «Комментарий к „Метафизике" Аристотеля». При его внимательном изучении становится очевидным, что та *система*, которую во всех подробностях описывают Прокл и Дамаский, Сириану уже была хорошо известна, а поскольку ни у кого из его предшественников подобной системы попросту нет, значит, он и был ее *автором* (хотя основы учения поздних неоплатоников, безусловно, были заложены Плотином, Порфирием, Ямвлихом, Саллюстием и другими авторами).

Итак, после того как мы произвели экскурс в историю Империи и Академии, нам следует вернуться к рассмотрению личности Прокла, ибо бо́льшая часть его жизни была связана именно с последней и прошла в Афинах. Будущий философ родился в Константинополе, в семье адвоката, который был родом из города Ксанфа в Ликии, в Малой Азии; родители сразу после рождения увезли сына в этот город (и потому ему покровительствовала не только Афина, заступница Константинополя, но и Аполлон, божественный проксен Ксанфа)[1].

Обучение свое будущий философ начал в Ликии. Пройдя начальный курс грамматики (*Марин*, 8), он отправился в Александрию, где стал учиться у грамматика Ориона, потомка египетского жреческого рода, осваивать правоведение, а также брать уроки у софиста Леоната. Вместе с последним он посетил Константинополь, где ему было видение, оказавшее огромное влияние на всю его последующую жизнь: ему явилась богиня и указала обратиться к философии и отправиться в Афины. Тем не менее он вернулся в Александрию и стал учиться философии Аристотеля у Олимпиодора и математике у Герона[2] (Там же, 9). Интересно, что книги Стагирита по логике юный Прокл выучил наизусть. Когда же он убедился, что его наставники предлагают «не достойные философской мысли толкования» (Там же, 10), он в возрасте около 18 лет переехал в Афины, воспользовавшись божественным советом. Отметим, что Марин в присущей ему манере описывает большое количество божественных знамений, которые сопровождали этот переезд; вероятно, эти знамения были зафиксированы post factum, когда Прокл стал уже знаменитым философом.

В Афинах первым, кого посетил юноша, был Сириан, который почитался «первым среди философов» (Там же, 11). Тот, проведя своего рода экзамен для юноши, представил его Плутарху, в ту пору уже глубокому старцу, и тот проводил с ним чтения трактата Аристотеля «О душе» и диалога Платона «Федон»; в ходе чтений Прокл учился составлению комментариев. Такие занятия, по-видимому, продолжались около 2 лет, до смерти Плутарха, а после этого печального события велись уже под руководством Сириана. Еще некоторое время юноша изучал сочинения Платона, а затем по неясным причинам был вынужден на некоторое время покинуть Афины и вернуться в Ликию.

---

[1] *Марин*, 6. Сам Прокл пишет в гимне «К ликийской Афродите»: «Ибо ликийская кровь в моих жилах течет» (V.13).

[2] Этих Олимпиодора и Герона не следует путать с их знаменитыми тезками: Олимпиодор, биограф Платона, жил на век позже, а Герон Александрийский, великий математик, на два века раньше.

По-видимому, Прокл вернулся в Афины для того, чтобы занять пост схоларха после смерти Сириана[1]; следовательно, схолархом он стал в возрасте около 25 лет и был им без малого 50 лет. С именем философа связана целая эпоха в истории Афинской школы неоплатонизма, не слишком изобилующая внешними, обычно бросающимися в глаза фактами, а, напротив, насыщенная интенсивной духовной работой[2]. Примерный распорядок дня его был таков.

Восход Солнца — молитва к Солнцу.

Раннее утро — толкование различных произведений по программе.

Позднее утро — самостоятельная работа.

Полдень — молитва к Солнцу.

Послеполуденное время — философские беседы с учениками и коллегами.

Вечер — ἄγρφα δόγματα (занятия, на которых из-за темноты не велись записи).

Закат — молитва к Солнцу[3].

Помимо преподавания (философ читал пропедевтический курс, посвященный философии Аристотеля, и основной курс, где рассматривалось учение Платона) Прокл предавался трудам благочестия, занимался административными и благотворительными делами. Его работоспособность может внушить самое глубокое почтение, ибо, невзирая на столь большую занятость текущими делами, за свою жизнь он написал множество сочинений, посвященных вопросам, относящимся к самым разным областям знания (от стилистики до математики) и даже слагал гимны в честь богов, но основные его интересы лежали, разумеется, в сфере философии. «В беспримерном своем трудолюбии он

---

[1] Существует версия о том, что преемником Сириана и предшественником Прокла на посту схоларха был Домнин, и основанием для этого служит фраза о том, что Сириан поручил «ему и философу и диадоху Домнину» (αὐτῷ τε καὶ τῷ ἐκ τῆς Συρίας φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομνίνῳ) составить комментарии к сочинениям Орфея и к «Халдейским оракулам» (*Марин*, 26). Учитывая многочисленные свидетельства о том, что Прокл был преемником Сириана (Там же, 12; 36) и что с Домнином они были товарищами (*Дамаский*, фр. 227), а также что тот весьма посредственно толковал философские тексты (Там же, фр. 218), мы склонны согласиться с мнением Саффрея и Вестеринка о том, что αὐτῷ надо относить к διαδόχῳ по правилу перестановки слов в литературном греческом языке, и о том, что *Домнин, следовательно, схолархом не был.*

[2] Видимо, философ до старости соблюдал тот завет Эпикура, которого он начал придерживаться в молодости: «Проживи жизнь скрытно!» (*Марин*, 15).

[3] См.: *Шичалин Ю. А.* Историческая преамбула // *Прокл.* Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение. М., 1994. С. 8.

устраивал в день по пяти разборов, а порой и больше, и писал не меньше, чем по семисот строк» (*Марин*, 22; пер. М. Л. Гаспарова).

Литературная деятельность Прокла была посвящена прежде всего комментированию и интерпретации трудов древних авторов. Философ написал комментарии ко всем двенадцати диалогам Платона, которые со времен Ямвлиха входили в обязательный курс обучения любого человека, желающего получить образование по платонической методике. Это диалоги 1) «Алкивиад I»; 2) «Горгий»; 3) «Федон»; 4) «Кратил»; 5) «Теэтет»; 6) «Софист»; 7) «Политик»; 8) «Федр»; 9) «Пир»; 10) «Филеб»; 11) «Тимей»; 12) «Парменид». Помимо перечисленных диалогов Прокл написал обширный комментарий к «Государству», а также к различным сочинениям Аристотеля. Интерес к древним теологическим учениям выразился в комментарии к «Халдейским оракулам», который философ написал по заданию Сириана, причем работа эта заняла пять лет и, по-видимому, была закончена уже в бытность Прокла схолархом (*Марин*, 26). Орфические тексты учитель поручил комментировать Домнину, однако философ не оставил без внимания и их: в своих беседах он столь блестяще интерпретировал эту теологию, высказывая при этом идеи, которые явно не принадлежали ни Сириану, ни Домнину, что Марин записал основные положения данных бесед (27). Более всего сам мыслитель ценил свой комментарий к «Теэтету» (до нашего времени не сохранившийся) и к «Тимею» (который он написал в 28-летнем возрасте).

Разумеется, не все работы Прокла дошли до нас; от некоторых сохранились лишь части того или иного размера. Перечислим те сочинения, которые имеются в нашем распоряжении[1].

1. «Первоосновы теологии» — небольшой трактат, разбитый на 211 параграфов, в котором доказываются основные теоремы, относящиеся к эманации божественных родов.
2. «Платоновская теология».
3. «О десяти сомнениях касательно промысла».
4. «О промысле, судьбе и о том, что в нас».
5. «Об ипостасях зла» (сочинения 3—5 дошли до нас в латинском переводе XIII в., принадлежащем Вильгельму из Мёрбеке).
6. Комментарий к диалогу Платона «Тимей» (до 44d).
7. Комментарий к «Пармениду».
8. Комментарий к «Государству».
9. Комментарий к «Алкивиаду I».

---

[1] Список дошедших до нас трудов Прокла составлен по книге: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Последние века. М., 1988. Кн. 2. С. 26—27.

10. Комментарий к «Кратилу».
11. Комментарий к I книге «Начал» Евклида.
12. Схолии к «Трудам и дням» Гесиода.
13. «Первоосновы физики».
14. «Обзор астрономических положений».
15. «Эклоги из халдейской философии» (извлечения из специального большого труда в 10 книгах).
16. «О жертвоприношении и магии».
17. Семь гимнов богам (к Гелиосу, к Афродите, к музам, ко всем богам, к ликийской Афродите, к Гекате и Янусу, к велемудрой Афине; сохранился также фрагмент из гимна к Дионису).

Существует еще ряд сочинений, авторство которых сомнительно, но приписываются они Проклу («Сфера», «Парафраз к четырем книгам Птолемея» и «Хрестоматия»).

Важнейшим среди произведений философа является трактат «Платоновская теология», к рассмотрению которого мы и переходим.

«Платоновская теология»

Основная идея, содержание, план и метод, использованный в трактате

Трактат Прокла «Платоновская теология», как явствует из самого его названия, посвящен изложению науки о божественном в том виде, в котором ее разработал Платон. Несмотря на кажущуюся самоочевидность данного определения, оно оказывается всего лишь абстракцией, не несущей в себе никакого конкретного содержания, прояснить которое можно, лишь ответив на ряд ключевых вопросов, относящихся к месту теологии в системе знания в античности.

Итак, первый вопрос из соответствующего ряда — это тот, как соотносится теология со всеми остальными науками. Античные мыслители давали на него различные ответы.

Аристотель во второй главе первой книги своего главного труда, «Метафизики» (982b8 и далее), разбирает вопрос о знании и о его месте в системе человеческих воззрений и деятельности. Наипервейшим и высшим среди таковых для него оказывается мудрость, или наука, которая исследует первые начала и причины; она, и только она, существует ради самой себя. Подобное знание выше человеческих способностей, им может владеть один лишь бог, хотя для людей оно наиболее ценно. Следовательно, первая философия оказывается теологией, бо-

жественной наукой, причем божественной в двух смыслах: с одной стороны, как то, чем мог бы обладать только бог, а с другой — поскольку предметом ее оказывается само божественное, или бог. Таким образом, *теология равна первой философии*, или метафизике, каковое ее название будет бытовать позднее, после опубликования эзотерических сочинений Стагирита. Стало быть, в ряду всех остальных наук она оказывается главнейшей, другие же будут либо вспомогательными инструментами для нее, либо ее частными воплощениями. Наукой первого рода является, например, логика, а второго — физика. Философия-теология оказывается самой важной и в ином смысле: поскольку бог есть движущая и целевая причина для всего, то получается, что «все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (Там же, 983а10–12).

В стоической школе практиковался принципиально иной подход к теологии. Причиной для этого был *пантеизм*, базовая концепция стоиков, вытекающая из тезиса относительно всеобщей телесности сущего. Если все сущее есть тело, а тело — это бог, то всякое суждение о сущем есть суждение о боге, и потому *любая наука оказывается теологией*. Это утверждение в первую очередь касается физики, науки об устроении мира. Например, божественны логос (творческий огонь, πῦρ τεχνικόν), пневма и природа; соответствующие понятия определяются друг через друга[1]. Богом будет также первая качественность[2].

Третий возможный вариант определения *теологии — это признание ее частной наукой*, такой же как, скажем, логика, этика, риторика и т. д. Методы ее ничем не отличаются от тех, которые свойственны этим наукам, и лишь предмет обладает своим собственным своеобразием. Такой подход, очевидно, был свойствен эпикурейцам, придерживавшимся убеждения о внеположности божественного космосам.

Наконец, последний из бытовавших в античности подходов к теологии, малораспространенный в классические времена[3], обрел широкую популярность с возникновением и широким распространением христианского вероучения, а также новых разнообразных религиозных культов. *Теология* при этом определяется как *наука о толковании божественного откровения*, о переводе его на удобопонятный язык, на-

[1] См.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 106–107.

[2] См.: Там же. С. 111.

[3] Можно, впрочем, привести в качестве примера и важное исключение из данного правила: Парменид в поэме «О природе» ссылается на божественное откровение как на источник своей философской системы, которая, таким образом, становится теологией именно в последнем, четвертом, смысле.

пример на язык, распространенный в широких слоях интеллигенции. Примером, разумеется, могут служить сочинения Дионисия Ареопагита, цель которых автор видел в том, чтобы изложить на «языке эллинов» догматы христианства. Последнее определение теологии остается чуть ли не единственным в Средние века и сохраняет свое значение вплоть до настоящего времени.

Что же касается вопроса о том, какого определения из четырех возможных придерживался Платон, то именно ответу на него и посвящена значительная часть первой книги публикуемого трактата. Потому следующий момент, который необходимо рассмотреть,— это то, какое определение дает платонической теологии Прокл.

Как было установлено, теология есть наука о божественном. Таким образом, для правильного ее понимания необходимо разобраться, что же такое божественное и что такое наука. Ответу на первый вопрос посвящена третья глава публикуемого трактата. Здесь дается замечательное определение, смысл которого можно объяснить лишь приблизительно и которое в силу такой необъяснимости оказывается своего рода наглядной очевидностью: боги есть *генады сущего*; божественно все то, что участвует в них. Попытаемся дать хотя бы такое истолкование этому определению, на которое мы способны.

Итак, согласно воззрениям неоплатоников, сущими были телесное, душа и ум. Ни одно из них само по себе не может претендовать на роль первого начала (очевидно, тождественного божеству), и, следовательно такое начало будет не сущим, а сверхсущим или же тем, в чем участвует сущее. Ему, согласно Платону, соответствуют два имени: единое (используемое в диалоге «Парменид») и благо (в «Государстве»). Следовательно, если мы станем рассматривать его в качестве начала как такового, то оно будет началом каждого наличного бытия и, стало быть, принципов каждости и наглядной очевидности или, проще говоря, единичностью, которая соответствует каждому сущему. Далее, если мы хотим познать это самое начало, то ни одно из находящихся в нашем распоряжении знаний не годится для этого и единственное, что мы можем сделать,— это осознать собственную наглядную очевидность и наличное бытие. Вывод следует тот же самый. Что же касается соотнесения с сущим, то схема здесь получается несколько иная. Каждое сущее в своем наличном бытии обладает свойством единичности. Значит, если мы рассмотрим возникновение такого свойства, то получится, что должен существовать некий предмет, благодаря участию в котором оно появляется. И если имеется предмет сопричастности, то основанием для него оказывается такой же предмет, но в отношения участия не вступающий. Такова *генада сущего*.

Так вкратце можно наметить *предмет* теологии Платона в том виде, в каком его понимает Прокл. Что же касается *метода*, то философ разбирает его в главе, следующей за рассмотренной. Он констатирует, что в сочинениях основателя Академии можно встретить четыре способа описания божественного: пророческий (например, в «Федре»), символико-мифологический (в «Горгии», «Пире», «Протагоре» и др.), иконический (основанный на изображениях, примеры: «Тимей» и «Политик») и, наконец, диалектический, или собственно-научный (в «Софисте» и «Пармениде»). Первые три способа были известны и до Платона, что же касается последнего, теологии в собственном и узком смысле этого слова, то открытие данного подхода к рассмотрению божественного оказывается заслугой самого основателя Академии. Главным на диалектическом пути постижения божественного, согласно воззрениям Прокла, является аподиктика — основанное на доказательствах-указаниях описание божественного и соотнесение его с теми или иными родами сущего, которое в конечном итоге ведет к познанию и постижению божественной истины и природы блага[1].

Подытоживая сказанное, можно прийти вот к какому выводу. Прокл в своем трактате придерживается того убеждения, что теология Платона является словно бы *синтезом* тех подходов к этой науке, которые были описаны нами чуть выше, и в нее были включены элементы тех или иных определений учения о божественном. Поскольку все те философские системы, которые были перечислены, появились уже после Платона, можно сделать следующий вывод: учение основателя Академии было своего рода универсальным истоком любых воззрений и все то, что было сказано после него, оказывается лишь более или менее детальным комментарием к его сочинениям. Не случайно в неоплатонизме философия Аристотеля понималась только как введение к этой универсальной науке; то же можно сказать и о концепциях стоиков, эпикурейцев и т. д[2]. Таким образом, неоплатонизм стал универсальной теолого-философской системой, вобравшей в себя все до-

---

[1] Философ в своем трактате использует то определение диалектики, которым пользуется Платон; оно было дано последним в «Государстве» (531с и далее). Определение диалектики, принадлежащее Аристотелю, принципиально другое: она понимается Стагиритом как искусство ведения беседы и не более того.

[2] Разумеется, здесь мы излагаем только точку зрения Прокла, Дамаския, Симпликия и других мыслителей позднего неоплатонизма. Невзирая на собственную нашу приверженность к данной позиции, нельзя не отметить возможность существования также и других подходов к учению Платона и академиков, например описывающих «теорию идей» и т. п. Поскольку они являются общераспространенными и хорошо известными, мы на них останавливаться не будем.

стижения древней философии; именно так и следует понимать «итоговый», обобщающий характер учения Афинской школы, о котором часто говорят современные историки философии.

Что же касается того *плана изложения*, которого придерживается в своем трактате Прокл, то сам философ говорит о нем во 2-й главе I книги «Платоновской теологии». Он предполагает разделить изложение на три части: 1) описание тех общих умозрительных положений относительно богов, на которые опирается Платон (данному изложению в дошедшем до нас тексте посвящены главы 13—29 I книги); 2) рассмотрение всеобщих родов богов (таковы сверхсущностное начало всего, изучаемое во II книге, а также умопостигаемые, умопостигаемо-умные и умные боги, которые рассматриваются в III, IV и V); 3) исследование частных божественных родов (VI книга). Основой такого деления служит диалог Платона «Парменид», первые две гипотезы которого, согласно воззрениям неоплатоников, описывают божественное.

Первая и вторая гипотезы диалога Платона «Парменид»: схема изучения божественного в неоплатонизме

Диалог Платона «Парменид» был предметом оживленных дискуссий в платонизме, фрагменты которых мы можем обнаружить в главах 8—12 первой книги «Платоновской теологии». Прокл детально рассматривает различные мнения относительно «Парменида» также в своем комментарии к этому диалогу. Итогом таких дискуссий была выработка общего подхода к интерпретации данного диалога, в частности констатация того, что проводимое в нем исследование не является просто логическим упражнением, но что ему соответствуют действительные предметы, каковыми, например, оказываются боги, а также разделение второй его части, посвященной диалектике единого и другого, на девять гипотез[1]. Следующий важный вывод — это формули-

[1] В современной историко-философской литературе бытует деление данного диалога на восемь гипотез; такое деление в неоплатонизме было хорошо известно и отвергнуто как не соответствующее тексту «Парменида». Действительно, заключительный вывод первой гипотезы (142a1—8) полностью соответствует тому, который делается после рассмотрения единого, причастного времени (155d4—e1). Прокл детально разбирает вопрос о числе гипотез в своем комментарии к данному диалогу (1039.5 и далее); для подтверждения своего вывода о девяти гипотезах он привлекает текст Платона, а также использует весьма продолжительные логические выводы, воспроизводить которые в рамках данной статьи нет смысла. Более того, один из пунктов, по которым он критикует взгляды Амелия,— это неверное число гипотез, а именно восемь (1053.15—20).

ровка учения о субъект-предикатной структуре, соответствующей логическим выводам диалога «Парменид». Если вспомнить то определение из «Софиста» Платона, что сущее есть единое, обладающее свойствами[1], следует сделать вот какой вывод: важнейшей интенцией данной интерпретации «Парменида» является *выделение* этих свойств и применение их для предикации божественных чинов как генад сущего. Такое применение оказывается двояким: апофатическим и катафатическим. Первые две гипотезы соответствующего диалога и есть такое применение. Поскольку, как гласит учение неоплатоников, на ступенях эманации апофатика соответствует порождению, а катафатика — возвращению к порождающему, мы получаем структуру божественных родов, описанную в табл. 1 и 2.

Таблица 1

Апофатические предикаты в первой гипотезе «Парменида»

«Парменид»	Отрицаемый предикат	Божественный чин
141e7–142a1	единое сущее	умопостигаемые боги
137c4–5	многое	1-я триада умопостигаемо-умных богов
137c5–d4	целое и части	2-я триада умопостигаемо-умных богов
137d5–138a1	фигура	3-я триада умопостигаемо-умных богов
138a2–b7	бытие в самом себе и в другом	1-й умной отец
138b8–139b4	покой и движение	2-й умной отец
139b5–e6	тождественность и инаковость	3-й умной отец
139e7–140b5	подобие и неподобие	сверхкосмические боги
140b6–d8	равенство и неравенство	внутрикосмические боги
140e1–141d7	время	всеобщие души
141d8–e7	части времени	высшие роды (ангелы, демоны, герои)

[1] Πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναι (246b7–8).

Таблица 2

Катафатические предикаты во второй гипотезе «Парменида»

«Парменид»	Предикат	Божественный чин	«Платоновская теология»
142b5—c7	единое сущее	1-я триада умопостигаемых богов	III.24
142c7—d9	целостность	2-я триада умопостигаемых богов	III.26
142d9—143a3	бесконечное множество	3-я триада умопостигаемых богов	III.28
143a4—144e7	число	1-я триада умопостигаемо-умны́х богов	IV.28—34
144e8—145a4	целое и части	2-я триада умопостигаемо-умны́х богов	IV.35—36
145a5—b5	фигура	3-я триада умопостигаемо-умны́х богов	IV.37
145b6—e6	бытие в самом себе и в другом	1-й умной отец	V.37
145e7—146a8	покой и движение	2-й умной отец	V.38
146a9—147b8	тождественность и инаковость	3-й умной отец	V.39
147c1—148d4	подобие и неподобие	сверхкосмические боги	VI.14
148d5—149d7	соприкосновение и несоприкосновение	свободные боги	VI.24
149d8—151e2	равенство и неравенство	внутрикосмические боги	
151e3—153b7	время	всеобщие души	
153b8—155d1	части времени	высшие роды (ангелы, демоны, герои)	

Приведенная в таблицах схема теологической интерпретации первых двух гипотез «Парменида» была общепринятой во всех неоплатониче-

ских школах начиная со времен Сириана, несмотря на то что порой в нее вносились те или иные, не всегда имевшие большое значение коррективы. Точно так же, как и в Афинской школе, считалось, что первые две гипотезы посвящены божественному, однако, например, Дамаский полагал, что предикат равенства и неравенства следует делить на два в отношении числа и величины и первый относить к неподвижным звездам, а второй — к планетарным богам; в таком случае подлунным богам, как и чистым душам и лучшим родам, будет соответствовать предикат времени.

Была ли «Платоновская теология» завершена?

Как явствует из сказанного выше (см. с. 520), Прокл планировал рассмотреть в «Платоновской теологии» все чины богов, а также лучшие роды. Однако трактат обрывается сразу же после описания устроения свободных богов, которым соответствует предикат соприкосновения и несоприкосновения. Следовательно, за рамками исследования остаются внутрикосмические боги, а также всеобщие (божественные) души и лучшие роды. Такое положение дел вызывает естественное недоумение, еще более усиливающееся, если вспомнить о той дотошности и тщательности, которые были свойственны философу в его литературной деятельности: он просто не мог оставить свое сочинение без какого-либо заключительного рассуждения, посвященного общим вопросам, или хотя бы без благодарственного слова богам. Возникает естественный вопрос: было ли завершено данное произведение? Может быть, его заключительная часть просто утрачена?

Вероятный ответ на данный вопрос — да, книга не была закончена. Основанием для него является свидетельство, зафиксированное в схолии к комментарию Прокла к «Тимею» (I,131.7), где говорится следующее: «Он сказал о них в четвертой, пятой и шестой книгах „Платоновской теологии"; относительно же трех умопостигаемых триад и потустороннего им единого-в-себе — в первой, второй и третьей книгах того же самого трактата». Поскольку схолиаст, очевидно, жил примерно в то же время, что и Прокл, его замечанию следует доверять и считать, что седьмой книги публикуемого сочинения попросту не существовало. Причины незаконченности «Платоновской теологии» остаются неясными, и возможно, философ просто не успел ее завершить, ибо данное произведение относится к его поздним трудам и вполне могло быть написано во времена, непосредственно предшествовавшие тому «периоду бессилия», который наступил у Прокла за несколько лет до кончины (*Марин*, 26).

Тем не менее исследователи прошлых веков страстно желали того, чтобы сочинение философа было продолжено. Так, переводивший «Платоновскую теологию» на английский язык в начале XIX века Томас Тэйлор обнаружил в одном из каталогов рукописей[1] ссылку на VII книгу данного сочинения; саму рукопись ему найти не удалось. Поскольку Прокл неоднократно рассматривал внутрикосмических богов и план посвященного им изложения, с точки зрения Тэйлора, был вполне очевиден, он счел возможным дополнить трактат VII книгой; собрав фрагменты из разных сочинений, он скомпоновал их в целостный текст. План этой дополнительной книги получился у него следующий.

1. Общий обзор внутрикосмических богов. Исток их эманации, чины, силы и сферы = *Саллюстий.* О богах и о космосе, 6.

2. О распределении внутрикосмических богов в космосе и об их наделах = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,136.9–140.15; 145.5–24.

3. О соотношении внутрикосмических богов и тел. Промысел рассматриваемых богов, не зависящий от места, но распространяющийся, подобно свету Солнца = *Ямвлих.* О египетских мистериях, I.8–9.

4. О зримости небесных сфер. Как телесное небо сочетается с бестелесным бытием богов. Зримый и умопостигаемый свет = Там же, I.8–9.

5. Природа внутрикосмических богов, которую Платон описывает в речи демиурга, обращенной к новым богам, в «Тимее». Анализ этой речи = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,199.14–204.31.

6. Те выводы, которые можно сделать относительно внутрикосмических богов на основании первых слов этой речи. Значение следующего выражения, принадлежащего демиургу: «Я ваш творец и отец» = Там же, III,204.32–209.13.

7. О разложимости и неразложимости и о тех оковах, которые демиург налагает на новых богов = Там же, III,209.30–214.35.

8. Общий обзор речи демиурга. О двух смыслах понятий «бессмертное» и «неразложимое». Внутрикосмические боги не будут бессмертными и неразложимыми в первом смысле = Там же, III, 215.6–218.21.

9. О значении слов: «Ныне же изучите то, что я говорю, указывая на вас» = Там же, III,220.11–223.25; 225.3–13.

---

[1] Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae. Paris, 1740. T. 2. P. 409. № MDCCCXXXVII. Здесь и далее источником сведений служит 6-й том издания «Платоновской теологии» Саффрея и Вестеринка.

10. Завершение речи демиурга = Там же, III,227.4–229.33.

11. О том, кто такие новые боги = Там же, III,310.8–312.25.

12. Другие важные положения, описывающие в «Тимее» новых богов, их сотворение и действия = Там же, III,312.29–315.16.

13. Продолжение данного изложения = Там же, III,315.19–319.1.

14. Своеобразие небесных богов. Почему сфера неподвижных звезд содержит в себе их множество и охватывает планетарные сферы. Самодвижность последних = Там же, III,118.28–119.10; 131.1–132.4.

15. О природе Луны, Гермеса, Афродиты и Солнца = Там же, III,80.31–83.16.

16. Извлечение из речи императора Юлиана «К Царю-Солнцу» = *Юлиан.* Речи, XI (IV), § 7 (133d–134b); § 16 (140a–141b); § 28–30 (148a–149a).

17. Об Аполлоне = *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 174–176.

18. О природе муз = Там же, 176–177; *Гермий.* Комментарий к «Федру», III,216.21–217.14.

19. О природе Ареса, Зевса и Урана. Почему семь планет являются живыми существами и почему их души божественны; почему космос совершенен = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,71.10–73.15.

20. О том, что небесные боги являются причиной благ. О мерах участия в их благости = *Ямвлих.* О египетских мистериях, I.18.

21. О природе Афины. Рассмотрение учения Ямвлиха = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,166.2–169.9; 156.31–157.20; 140.30–141.21; 98.13–25.

22. О природе величайшего внутрикосмического божества, Геи = Там же, III,133.16–140.33.

23. Гея есть первый из небесных богов = Там же, III,141.1–144.22; *Порфирий.* О воздержании, II,32,1.

24. О природе подлунной божественности = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,152.7–156.2.

25. О порядке подлунных богов = Там же, III,156.3–161.6.

26. Природа подлунных богов: генесиургия. Боги, демоны, ангелы и герои и порядок их следования = Там же, III,162.1–166.25.

27. Рассмотрение «Священной речи» Пифагора и орфического учения о царствах богов: Фанета, Никты, Урана, Крона, Зевса и Диониса. Почему Платон рассматривает теологию подлунных богов прежде всего в их соотнесенности с Ураном и Геей = Там же, III,168.1–171.15.

28. Начальствующие подлунные боги: Уран и Гея = Там же, III,171.21–175.15.

29. Гея, Океан и Тефия. Причинами их наличного бытия являются умные боги и зримый космос = Там же, III,175.15–181.3.

30. Форкий, Крон и Рея = Там же, III,183.9–189.18.

31. О природе подлунных Зевса и Геры. Почему Платон рассматривает девять генесиургических богов: Урана, Гею, Океан, Тефию, Форкия, Крона, Рею, Зевса и Геру = Там же, III,189.22–194.15.

32. Почему Платон говорит о том, что подлунные боги являются тогда, когда сами этого захотят. Общее рассмотрение генесиургических богов = Там же, III,194.31–197.25.

33. Дионис, монада внутрикосмических богов. Внутрикосмическая душа участвует в Дионисовом уме = *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 181–182; Комментарий к «Тимею», II,145.4–146.22.

34. Внутрикосмические боги в «Пармениде» = *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1202.15–1205.36.

35. Что Платон говорит в «Федре» относительно Борея, Орифии, Кентавров, Химер, Горгон, Пегасов, Тифона, Ахелоя и Нимф = *Гермий.* Комментарий к «Федру», I,29.28–32.14.

36. Что Платон говорит о Пане, Тартаре, Прометее, Кадме и Сиренах = *Олимпиодор.* Комментарий к «Горгию», 254.17–255.22; *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 158.

37. Учение Платона о природе, роке и случайности = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,9.31–12.25; III,272.5–275.15; I,192.18–22; *Саллюстий.* О богах и о космосе, 9; *Симпликий.* Комментарий к «Физике», II,360.27–361.7.

38. Божественные Время, День и Ночь, Месяцы, Горы = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,25.9–27.13; 27.24–28.14; 35.29–36.33; 88.7–89.31.

39. Об устроении божественных душ = *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1212.8–1219.2.

40. О природе Эрота = *Прокл.* Комментарий к «Алкивиаду I», 67.19–34.19.

41. Продолжение того же самого рассуждения = Там же, 51.1–53.8; 64.6–67.11.

42. О природе демонов = Там же, 67.19–71.2.

43. О собственных демонах людей = Там же, 72.2–78.6.

44. О демоне Сократа и о его принадлежности к Аполлоновой последовательности = Там же, 78.10–83.20.

45. Дополнительное рассмотрение демонов = *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 128; *Гермий.* Комментарий к «Федру», I,58.17–27; *Дамаский.* Комментарий к «Федону», II § 94–96; *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 118; 74.

46. О природе героев = *Плотин.* Эннеады, V.9.1; *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 117.

47. О трех лучших родах, зависящих от богов = *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1234.5–1237.5.

48. Божественность космоса = *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,98.18–102.3.

49. Продолжение этого рассуждения = Там же, I,102.7–108.22.

50. Интерпретация слов: «Небо, круглое и по кругу движущееся, одно, единственное и пустынное» = Там же, I,109.3–113.2.

51. Закон космоса = Там же, I,272.17–274.30.

Разумеется, данное дополнение довольно курьезно, однако польза его состоит в том, что здесь собраны ссылки на многие фрагменты текстов, где рассматриваются внутрикосмические боги и лучшие роды, что может послужить материалом для более детального рассмотрения учения Прокла, посвященного им.

«Платоновская теология» — грандиозный памятник позднеантичной философской мысли; он неоднократно цитировался и комментировался различными авторами начиная с Дамаския и оказал огромное влияние на все последующее развитие философии. К сожалению, в Новое время он был незаслуженно забыт. Трактат публиковался единственный раз, в 1618 г., причем это издание было совершенно неудовлетворительным с точки зрения текстологии и рукописной традиции. К счастью, на настоящий момент положение дел значительно улучшилось с появлением нового издания Саффрея и Вестеринка (помимо греческого текста, содержащего перевод на французский язык; полная атрибутика приводится в преамбуле к примечаниям). Нынешняя публикация является первым переводом трактата на русский язык. Переводчик выражает надежду на то, что его работа по изданию неоплатонических текстов на русском языке встретит всемерную и всестороннюю поддержку всех заинтересованных лиц и будет продолжена, невзирая на встречающиеся многочисленные трудности.

СЛОВАРЬ

АНАЛИТИКА (ἡ ἀναλιτική, подразум. τέχνη, букв. «искусство расчленения»), учение о построении логических рассуждений и выводов из элементарных положений, благодаря которому они принимают характер доказательства.

АНАЛОГИЯ (ἡ ἀναλογία, букв. «пропорция», «соразмерность»), в неоплатонической философии метод, который позволяет делать некоторые выводы относительно того предмета, к рассуждению о котором неприменима формальная логика; один из возможных методов рассмотрения *единого* наряду с *апофасисом*. Сохранилось и исконное значение данного слова «пропорция».

АПОДИКТИКА (ἡ ἀποδεικτική, подразум. τέχνη, букв. «искусство указания»; производное слово: «аподиктический»), основанный на доказательствах способ рассмотрения предметов и формирования истинного (т. е. логически непротиворечивого) знания о них, отличающийся от «диалектического» (в понимании Аристотеля), убеждающего рассуждения, имеющего вероятностный характер.

АПОРИ́Я (ἡ ἀπορία, букв. «затруднение», «недоумение»), трудная для разрешения проблема, с которой разум сталкивается при описании действительных предметов, главным образом в связи с интерпретацией наглядной очевидности. Способ изложения в неоплатонической философии часто был подчеркнуто апорийным (например, знаменитый трактат Дамаския Диадоха «О первых началах» имел полное название «Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение»), из чего следует, что апория выступала как структурный момент оформления философского учения.

АПО́ФАСИС (ἡ ἀπόφασις, букв. «отрицание»; производные слова: «апофатика», «апофатический»), в неоплатонической философии метод описания, основанный на отрицании качеств или свойств, который наряду с *аналогией* применяется к тем объектам, которые невозможно описать средствами обычного философского дискурса; таковы, например, первое единое и материя. Как утверждали неоплатоники, в

первом случае апофатика соответствует порождающей способности единого, а во втором она относится к лишенности.

АРХОНТ (ὁ ἄρχων, букв. «начальник»), одно из девяти ежегодно избиравшихся в Афинах высших должностных лиц: А.-эпоним стоял во главе городских властей и по его имени назывался год, А.-базилей отправлял религиозные функции, А.-полемарх командовал войсками, 6 А.-тесмоеетов ведали вопросами юрисдикции. В неоплатонизме данное имя давалось богам, которым соответствовал предикат *подобия и неподобия*.

АТОМ (τὸ ἄτομον, букв. «несекомое»; производное слово: «атомарное»), индивидуум, первая сущность, согласно Аристотелю, или же так называемое отдельное. Подобное словоупотребление принадлежит Порфирию. Ранее слово «А.» использовалось в т. н. атомизме.

БЕЗУЧАСТНОЕ (τὸ ἀμέθεκτον), первая ступень в эманации действительного предмета в цепочке: «безучастное (т. е. то, что существует само по себе и само в себе)—выступающее предметом сопричастности—свойство в участвующем». Примером может служить следующая триада: «жизнь сама по себе—жизнь в живом существе—живое существо».

БЛАГО (τὸ ἀγαθόν), одно из имен, применяемых в платонизме к первоначалу, в первую очередь при его катафатическом рассмотрении в качестве предмета стремления для последующего. Важнейший пример — аналогия между благом и Солнцем в VI книге «Государства» Платона: Солнце оказывается причиной зримости для видимого и потому дарует ему бытие в качестве такового; точно так же благо предоставляет сущему сущность, освещая его умопостигаемым светом, и в частности представляя его в качестве умопостигаемого.

ВЕЧНОСТЬ (ὁ αἰών), предикат второго чина умопостигаемых богов, используемый наравне с предикатами «целостность» и «жизнь». Важнейшее определение вечности, на которое опирались неоплатоники,— вечное сущее; оно основано на ложной этимологии слова «В.»: вечность (ὁ αἰών) = всегда (τὸ ἀεί) + сущее (ὄν). О В. Платон говорит в «Тимее», где он утверждает, что она располагается в едином. В. соответствует качество вечностности. Вечное сущее, которое не участвует во временны́х отношениях, именуется αἰώνιον; данное определение следует отличать от ἀΐδιον («постоянное»). Последнее дается тем предметам, которые всегда существуют во времени.

ВИД (τὸ εἶδος), таксономическая единица, описывающая один из элементов родо-видовых отношений. См.: *Эйдос*.

ВОДА (τὸ ὕδωρ), одна из *стихий* и *Платоновых тел*. См.: *Материя*.

ВОЗВРАЩЕНИЕ (ἡ ἐπιστροφή), последний момент *эманации*, соответствующий *уму*.

ВОЗДУХ (ὁ ἀήρ), одна из *стихий* и *Платоновых тел*. См.: *Материя*.

ВОЛЯ (ἡ βούλησις; производное слово: «воление»), одна из характеристик живых существ, наделенных душой и умом; при реализации своей В. они действуют по собственному побуждению. Независтливая В. соответствует промыслу богов.

ВОРОЖЕЯ (ἡ ἴυγξ, букв. «птица-вертишейка»), одно из имен халдейских божеств, которые соответствуют первому чину умопостигаемо-умны́х богов (предикат — *число*).

ВРЕМЯ (ὁ χρόνος), образ вечности, движущийся от числа к числу («Тимей»). Непрерывное время есть предикат последнего божественного устроения — всеобщих душ («Парменид», 151e3—155d5), а дискретное — частных душ (Там же, 155e4—157b5).

ВСЕ (τὸ πᾶν), синоним слова «*космос*». Данное понятие пишется с прописной буквы, чтобы отличать его от слова «все», которое указывает на все действительные предметы.

ВЫХОД ЗА СВОИ ПРЕДЕЛЫ (ἡ πρόοδος), второй момент *эманации*, соответствующий *жизни*.

ГАПАКС (τὸ ἅπαξ λεγόμενον, букв. «единожды сказанное»), слово, которое встречается в греческих текстах только один раз.

ГАРМОНИЯ (ἡ ἁρμονία), слово, имеющее в платонической философии два основных значения: 1) соотношение кругов души, отсюда — параллель с пифагорейским учением о гармонии сфер; 2) музыка, одна из четырех математических наук, которые Платон рассматривает в диалоге «Государство» (VII книга).

ГЕБДОМАДА (ἡ ἑβδομάς, близкое понятие: ἡ ἑπτάς, гептада), число семь, согласно псевдопифагорейским воззрениям, описанным Ямвлихом в трактате «Богоизреченная арифметика», соответствующее уму. В виде Г. происходит эманация умны́х богов.

ГЕГЕМОНИЯ (ἡ ἡγεμονία, букв. «предводительство», от глаг. ἡγέομαι, «веду»), юридически не оформленное и признаваемое фактически руководство того или другого полиса в рамках их союза.

ГЕНАДА (ἡ ἑνάς, букв. «единица»), одно из базовых понятий в философии Афинской школы неоплатонизма, которое описывает эманацию *единого* в счетной ипостаси; Г. может описывать любой объект как единое, например множество. Г. есть противоположность сущности.

Боги описываются как сверхсущностные Г., с которыми соотносятся Г. сущих. Г. не является математическим понятием, его следует отличать от *монады*; с другой стороны, из Г. может быть образовано любое множество.

ГЕНЕСИУРГ (ὁ γενεσιουργός, букв. «вершитель становления; производное слово: «генесиургический»), один из представителей богов или лучших родов (демоны, герои, ангелы, чистые души), а также сущих (сущность, жизнь, ум), который действует в *становлении*. Прокл говорит о генесиургических богах (внутрикосмические планетарные боги, а также те, которые повелевают подлунной), соответствующих душах, жизнях и т. д.

ДВИЖЕНИЕ И ПОКОЙ (κίνησις καὶ στάσις), 1) один из предикатов, который Платон использует как апофатический в применении к единому и как катафатический при рассмотрении единого сущего в диалоге «Парменид» (145е7—а8, второй чин умных отцов); 2) два рода сущего из диалога «Софист».

ДЕМИУРГ (ὁ δημιουργός, букв. «мастер», «ремесленник»; производные слова: «демиургия», «демиургема», «демиургический»), 1) первый, всеобщий Д., персонаж из диалога Платона «Тимей», творец зримого космоса, создающий его как изображение *парадигмы* и соответствующий мыслящему уму, третьему умно́му отцу в неоплатонических теологических схемах (в диалоге «Парменид» описывается при посредстве предиката «тождественность самому себе и другому» (146а9—147b8); процесс деятельности демиурга есть демиургия, а сотворенное им — демиургема); 2) один из богов, входящих в демиургическую триаду богов-архонтов («Парменид», 147с1—148d4), обладающий качествами, подобными принадлежащим всеобщему Д.

ДИАДА (ἡ δυάς, букв. «двоица»), число 2. В античной философии рассматривались диады 2 видов: определенная и неопределенная. Вторая считается одним из основных начал наряду с *монадой* в платонически-пифагорейской традиции. Д. понималась как принцип удвоения, неявно несущий множественность и неопределенность, а следовательно, связанный с материей и материальностью; кроме того, она есть первая четность, которой соответствовало женское, порождающее начало и *эманация* как таковая (выход за свои пределы).

ДИАРЕЗА (ἡ διαίρεσις; производные слова: «диаретика», «диаретический»), деление в широком смысле, например, в математике. Существовал и частный смысл слова «Д.»: «деление на роды и виды», или «классификация», а также «различение», «раздел» и «категория».

ДУХ (τὸ πνεῦμα), стоическая категория, своего рода «теплое дыхание», состоящее из огня и воздуха, или же «огненный эфир. Д. есть исток и причина рождения, пронизывающая весь космос; боги — это огненный Д. Единство космоса и существование любой телесной структуры возможно только благодаря разлитому повсюду «напряжению» (τόνος) Д.

ДУША (ἡ ψυχή), в неоплатонической философии — четвертое в ряду сущих после собственно сущего, жизни и ума. Д. характеризуется по нескольким параметрам. Она может быть всеобщей (божественной) и частной (человеческой). Во 2-й гипотезе «Парменида» первая получает свою характеристику по признаку частей времени, а второй посвящена третья гипотеза, описывающая существующее и не существующее единое. Д. неразрывно связана с возникновением и становлением. Согласно «Тимею», она сотворена демиургом из сущности, промежуточной между неделимой и разделенной по телам, а также природ тождественного и иного; она структурно организована в соответствующие последним два круга и разделена на семь сфер. Д. есть самодвижное, т. е. то, что само приводит себя в движение. В определенные периоды времени она приходит в становление и воплощается в тело, а в другие пребывает «на звездах», созерцая таинства богов. Всякая Д. управляет бездушным и присутствует даже в тех телах, которые кажутся лишенными жизни.

ЕДИНОЕ (τὸ ἕν), важнейшая категория неоплатонической философии: все (любая вещь и все они вместе взятые) есть единое. Потому бессмысленно обычно производимое противопоставление Е. и многого: последнее также выступает как единое; другое из диалога «Парменид» — это не многое, а своего рода бескачественная материя, которая определяется через единое. Е. есть одно из имен, применяемых в платонизме к первоначалу, в первую очередь при его апофатическом рассмотрении в качестве того, что порождает последующее, и в этом случае оно оказывается первоначалом, в терминах Дамаския «неизреченным». В эманацию божественного Е. вступает как единое сущее (2-я гипотеза диалога «Парменид»); начиная с умопостигаемо-умных богов рассматривается Е., входящее в состав этого единого сущего, само по себе, как принцип исчислимости, безотносительно к сущности.

ЕДИНИЧНОЕ (τὸ ἑνιαῖον), противоположность сущностному, предмет, рассматриваемый с точки зрения исчислимости.

ЖИЗНЬ (ἡ ζωή), второе в ряду сущих после собственно сущего (сущности), а также предикат второго чина умопостигаемых богов наряду с вечностью и целостностью.

ЗЕМЛЯ (ἡ γῆ), одна из *стихий* и *Платоновых тел*. См.: *Материя*.

ЗНАНИЕ (ἡ γνῶσις), в неоплатонической философии состояние или соотношение, связывающее познающее с познаваемым, процесс постижения и восприятия, который может быть представлен в различных формах: как умозрение, рассуждение, вера и уподобление. Базовым для теории З. в платонизме является различение сфер мнения (вера и уподобление, выражающиеся, в частности, в *фантазии*) и умопостижения, или мышления. Отметим, что познающее в эманации оказывается девятым после познаваемого.

ИДИОМА (τὸ ἰδίωμα), собственный признак, одна из составляющих *своеобразия*.

ИЕРОФАНТ (ὁ ἱεροφάντης), обучающий ритуалам поклонения богам. Так, например, именовался жрец, проводящий обряд посвящения (инициации) в ходе Элевсинских мистерий. В Древнем Риме И. по-гречески назывался верховный жрец (великий понтифик).

ИКОНИЧЕСКИЙ (εἰκονικός), в общем смысле — изображающий или же служащий образом парадигмы. Основным в неоплатонизме оказывается частный смысл И.: метод аподиктического рассмотрения действительных предметов, основанный на принципе подобия.

ИПОСТАСЬ (ἡ ὑπόστασις, букв. «подставка»; производные слова: «гипостазировать», «гипостазироваться», «гипостазирующееся» и т. д.), в неоплатонической философии синоним *наличного бытия* действительного предмета. Данное понимание впервые фиксируется у Посидония, определяющего И. как противоположность мыслимому и кажущемуся бытию. Порфирий делит все сущие на совершенные, или первые, И., и вторые, описывающие все множество атомарного.

ИСТИНА (ἡ ἀλήθεια), в платонизме — один из моментов триады, стоящей в преддверии блага (истина, красота и соразмерность), при посредстве которой описывается бытие сущего, в особенности ума. Гносеологический смысл данного понятия, обычный для других философских систем, распространен мало. Божественная И. отличается от человеческой и не может быть выражена в словах, т. е. не имеет отношения к логике, она скорее близка к древней и исконной мудрости, подразумевающей непосредственное постижение всего.

ИСТОК (ἡ πηγή), образ из «Халдейских оракулов», популярный в неоплатонизме и описывающий действительный предмет, которому присуще начальное состояние в каком-либо отношении; таковы, скажем, И. истоков, И. жизни, И. душевного своеобразия и т. д. Из И. вытекал поток (или *последовательность*) предметов.

КАТА́ФАСИС (ἡ κατάφασις, букв. «утверждение»; производные слова: «катафатика», «катафатический»), в неоплатонической философии — способ описания объектов, основанный на приписывании им предикатов или рассмотрении их качеств. Противоположен *апофасису.*

КОЙНЭ́ (ἡ κοινή, подразум. φήμη), «общий язык всех греков», который сформировался в эллинистические времена на базе аттического диалекта и вобрал в себя все другие.

КОСМОС (ὁ κόσμος), в платонизме 1) всесовершенное живое существо, которое создает демиург, созерцая *парадигму*; космосу свойственны т. н. возобновляющееся бессмертие и круговое движение; 2) порядок вообще; потому речь может идти, например, об умопостигаемом космосе.

ЛИШЕННОСТЬ (ἡ στέρησις), полное отсутствие любого свойства, даже в смысле возможности. Полная лишенность есть никоим образом не-сущее.

ЛОГОС (ὁ λόγος), в неоплатонической философии — способ, которым запечатлевают сущее души. Л. в этом смысле основан на дискурсивной способности и подразумевает разговорное, вербальное описание объекта. Другие часто встречающиеся значения: разум, рассудок (синоним термина διάνοια); речь, слово.

МАНТИКА (ἡ μαντική, подразум. τέχνη; производные слова: «мантик», «мантический»), искусство гадания и прорицания. Основные виды: предсказание во сне и толкование сновидений, толкование предзнаменований, гадание по внутренностям животных, по полету птиц. Мантики (гадатели) часто приходили в исступленное состояние и прорицали непосредственно; пользовались большим влиянием в обществе.

МАТЕРИЯ (ἡ ὕλη), в философии Афинской школы неоплатонизма — синоним другого из диалога «Парменид»; М. в этом смысле описывается в пятой гипотезе. Другие значения данного слова: перипатетическое все в возможности; первая (Кормилица и Восприемница всякого рождения) и вторая (т. н. *Платоновы тела*, огонь, вода, воздух и земля) М. из диалога «Тимей».

МИСТЕРИИ (τὰ μυστήρια; производные слова: «мист», «мистагогия», «мистагог»), обряды эзотерических религиозных обществ. При дроменах (ритуальных действиях) имели право присутствовать только посвященные (ми́сты). Последним, прошедшим посвящение (мистагогию) гарантировались нравственное очищение и духовное возрождение. М. Митры включали в себя такие элементы, как крещение и причащение. В классическую эпоху наиболее известны Элевсинские

М. в честь Деметры (где мистагогом именовался человек, который в течение года сопровождал посвящаемого, постепенно объяснял ему значение обрядов и действий, которые тому предстояло совершить, и давал советы по самому широкому кругу вопросов), а также вакхические М. во Фракии. В эллинистическую пору широкое распространение получили М. восточных божеств (Исиды, Аттиса, Кибелы, Митры и др.). Многие элементы М. позднее стали частью христианских культовых действий.

МНЕНИЕ (ἡ δόξα), в платонизме — состояние души, основанное прежде всего на вере и уподоблении; истинное М. есть дар богов, а ложное — собственные измышления души. Важным видом М. является *фантазия*.

МНОГОЕ (τὰ πολλά; близкое понятие: «множество»), в неоплатонизме — одно из воплощений единого сущего в процессе эманации; так, простое М. есть синоним неявной инаковости, разделяющей единое и сущее в этом самом едином сущем). Определенное М. становится множеством, которое есть единое; первым примером такого М. становится бесконечное множество из диалога «Парменид», соответствующее третьему чину умопостигаемых богов, или парадигме.

МОНАДА (ἡ μονάς), число 1, первое из чисел, а также начало любой последовательности, которая возникает из М. и неопределенной *диады*. В неоплатонизме речь идет также о М. как первом элементе всякого чина сущих.

НАЛИЧНОЕ БЫТИЕ (ἡ ὕπαρξις), в неоплатонизме — бытие действительного предмета как такового, вне какой-либо соотнесенности, например безотносительно к его умопостигаемости (в последнем случае речь идет о *сущности*). Н. Б. описывает способ существования предмета вне его причины и производного от него.

НАУКА (ἡ ἐπιστήμη), в неоплатонизме — описание предмета, основанное на его аподиктическом рассмотрении; к таким описаниям относится, например, теология, где аподиктика применяется к божественному. Подобное понимание теологии в неоплатонизме считалось открытием Платона.

ОГОНЬ (τὸ πῦρ), одна из *стихий* и *Платоновых тел*. См.: *Материя*.

ОКСЮМОРОН (τὸ ὀξύμωρον), образное сочетание противоречащих друг другу понятий, например «истинная ложь».

ОРАКУЛ (от *лат.* oraculum, *греч.* τὸ μαντεῖον, ὁ χρηχμός, τὸ λόγιον), 1) место, обычно в святилище, где получали ответ божества

на заданный вопрос; 2) само прорицание божества. Формы, в которых давались О., были самыми разными: это были жребий, знамения, сновидения или изречения. Самый знаменитый в античности оракул находился в храме Аполлона в Дельфах. Существовали также оракулы, которые циркулировали в народе в виде преданий. Многие из них обрели литературную форму; важнейшими примерами являются «Сивиллины оракулы» и «Халдейские оракулы».

ОРГИИ (τὰ ὄργια), священнодействия в ходе *мистерий* Деметры (Персефоны) и Диониса.

ОРФИКА (производное слово: «орфический»), греческое религиозное учение (или течение), восходящее к Орфею. В античности существовало множество орфических поэм, фрагменты которых сохранились до нашего времени.

ПАЛИНГЕНЕСИ́Я (ἡ παλιγγενεσία; близкие понятия: «метемпсихоз», ἡ μετεμψύχωσις; «воскресение», ἡ ἀποκατάστασις), в классической античности — повторное воплощение душ в тела (данное понятие широко использовалось Платоном, например, в диалогах «Менон», «Федон», «Государство», «Тимей»). В эллинистическую эпоху данное слово, помимо своего исконного значения, получило также новое: «духовное перерождение личности» (об этом, например, говорится в XIII трактате «Герметического корпуса»). В христианстве — воскресение из мертвых.

ПАРАДИГМА (τὸ παράδειγμα, букв. «пример», «образец», «модель»; неверный, но распространенный русский перевод: «первообраз»), образец, которым в диалоге «Тимей» руководствовался демиург при создании космоса. П. соответствует третьему чину умопостигаемых богов, предикатом которых в «Пармениде» является бесконечное множество (в данном случае эквивалентное т. н. актуальной бесконечности сущих). П. есть всесовершенное живое существо, содержащее в себе четыре вида живых существ, которых демиург воспроизводит в космосе, и потому она оказывается живым-в-себе.

ПАРОНИМ (τὸ παρώνυμον; производное слово: «паронимический»), искаженная или немного измененная форма слова; производное слово вообще. Применительно к человеку — прозвище, кличка.

ПИРРИХА (ἡ πυρρίχη), культовый танец с оружием, исполнявшийся с элементами пантомимы, часть гимнопедии (праздник обнаженных мальчиков) в Спарте и панафиней в Афинах.

ПЛАТОНОВЫ ТЕЛА, четыре геометрические фигуры, соответствующие материальным *стихиям*; это т. н. вторая *материя*. П. Т. были рассмотрены в диалоге «Тимей»: тетраэдр (огонь), куб (земля),

октаэдр (воздух), икосаэдр (вода). Пятое тело (пятиугольный додэкаэдр) соответствует фигуре всего космоса.

ПЛЕРОМА (τὸ πλήρωμα, букв. «полнота»), широко распространенный в поздней античности термин, означавший какую-либо сущность в ее полном объеме. В неоплатонизме П. — это прежде всего свойство ума, содержащего в себе все виды. Данное определение основывается на том представлении Аристотеля, что ум, во-первых, есть вид видов и, во-вторых, все его собственные объекты.

ПОДОБИЕ И НЕПОДОБИЕ (ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον), в неоплатонизме — предикат начальствующих (водительствующих) богов, сверхкосмических архонтов, описанный Платоном в диалоге «Парменид» (147c1–148d4). Принцип подобия широко использовался в античности и, в частности, в неоплатонизме при построении логических выводов, в особенности в форме *аналогии*.

ПОЛИС (ἡ πόλις), город-государство, особая форма организации общества, характерная для Древней Греции по преимуществу архаического и классического времени. П. представлял собой объединение граждан, связанных общим происхождением, результатом которого была совокупность гражданских прав, например права собственности, участия в народном собрании и т. п. Граждане П. конституировались как правящий класс; помимо них, в П. проживали лица, не имеющие прав гражданства, например рабы, метеки (в Афинах) или периэки (в Спарте). Политическая организация П. в классической античности была разной: демократия, олигархия, монархия. После покорения Греции Римом некоторые П. (например, Афины) сохранили свою автономию.

ПОЛИТИ́Я (ἡ πολιτεία), государственное устройство, форма или способ правления; в дальнейшем государство вообще.

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ (ἡ σειρά, букв. «цепь», «веревка»), в неоплатонизме — совокупность предметов, следующих друг за другом, например (и прежде всего) связанных отношениями порождения или изливающихся из одного и того же *истока*.

ПРЕБЫВАНИЕ (ἡ μονή), первый момент *эманации*, соответствующий *сущности*.

ПРИРОДА (ἡ φύσις), в неоплатонической философии — набор базовых свойств, определяющих собой бытие телесного.

ПРИТАН (ὁ πρύτανις, букв. «правитель», «властелин»), в древних Афинах член коллегии из 50 П., которые в течение 1/10 года председательствовали в афинском совете и исполняли текущие обязанности (созыв и ведение народного собрания, проведение переговоров, прием послов и т. д.). Пританы сообща обедали в пританее (общинном

доме); такого обеда в качестве особой почести удостаивались также наиболее знаменитые граждане и иностранные гости.

ПРИЧИНА (ἡ αἰτία), в неоплатонизме прежде всего способ бытия последующего в предшествующем в ходе *эманации*. В этом смысле единое-благо оказывается причиной всего.

ПРОКСЕН (ὁ πρόξενος), гражданин какого-либо греческого полиса, представлявший у себя на родине интересы другого полиса или его граждан. В более поздние времена — почетный титул.

ПРОЛЕГО́МЕНЫ (τὰ προλεγόμενα, от προλέγω, «предварительно говорю»), предварительные замечания, введение к основному тексту сочинения или же в какую-либо научную теорию.

ПСЕВДОИПОСТАСЬ (ἡ παρυπόστασις, букв. «подлеипостась»), в философии Афинской школы неоплатонизма — ложная *ипостась*, которой на самом деле нет и которая лишь кажется существующей. Таковы, например, ложь или зло.

РАВЕНСТВО И НЕРАВЕНСТВО (ἴσον καὶ ἄνισον), в неоплатонизме — предикат внутрикосмических богов, описанный Платоном в диалоге «Парменид» (147c1—148d4). Дамаский рассматривает три вида равенства и неравенства: по величине (неподвижные звезды, небесные боги), по числу (блуждающие звезды, планеты), по возрасту (подлунные боги и лучшие роды).

РОД (τὸ γένος), таксономическая единица; важный для неоплатонизма пример — лучшие роды (демоны, герои, ангелы, чистые души). Другое значение — роды сущего, категории, располагающиеся в уме. В платонизме использовалась прежде всего категории, определенные Платоном в диалоге «Софист» (сущность, движение, покой, тождественность, инаковость).

РОК (ἡ εἱμαρμένη), в неоплатонизме — персонифицированная совокупность законов, управляющих функционированием живых существ в космосе в кругооборот Зевса.

СВЕТ (τὸ φῶς), в неоплатонизме, помимо зримого С. (потока частиц, соединяющих видящее и видимое), рассматривался также умопостигаемый С., исходящий от первого единого-блага поток, дарующий сущим сущность и превращающий их в умопостигаемое. Основой для учения об умопостигаемом С. является аналогия между благом и Солнцем в VI книге диалога Платона «Государство».

СВОЕОБРАЗИЕ (ἡ ἰδιότης, «собственный признак»), неоплатонический аналог субстанциального свойства, на основании которого предмет получает свое определение или характеристику.

СВОЙСТВО (τὸ πάθος), в неоплатонической философии — предикат, который приписывается данному предмету. Важнейший пример — определение сущего как единого, обладающего свойствами, в диалоге Платона «Софист». Стоическое понятие симпатии в неоплатонизме также понималось как обладание общими свойствами.

СИЛА (ἡ δύναμις), в неоплатонизме — способность, которой обладает тот или иной действительный предмет; данное понимание близко к современному физикалистскому и не имеет отношения к Аристотелеву понятию потенции.

СИЛЛОГИСТИКА (ἡ συλλογιστική, подразум. τέχνη), учение о силлогизмах, т. е. логических умозаключениях, которые позволяют дедуктивно выводить частное из общего. Создателем С. был Аристотель, который изложил свое учение в 1-й и 2-й «Аналитиках»

СИМВОЛ (τὸ σύμβολον; τὸ σύνθημα, букв. «знак»), предмет или определение, указывающие на другой предмет или определение. В неоплатонизме символически толковались многие категории, в частности божественное; основой для такого толкования служили, как правило, «Халдейские оракулы».

СИНЕДРИОН (τὸ συνέδριον, букв. «заседание»), совет, облеченный решающей властью в рамках какого-либо политического образования, в состав которого входили несколько полисов. Самый известный в древности — С. дельфийской Амфиктионии (союза племен, живших вблизи Дельфийского святилища). Во времена Римской империи так по-гречески называли римский сенат.

СОПРИКОСНОВЕНИЕ И НЕСОПРИКОСНОВЕНИЕ (ἅπτεσθαι καὶ μὴ ἅπτεσθαι), в неоплатонизме — предикат сверхкосмически-внутрикосмических (свободных) богов, описанный Платоном в диалоге «Парменид» (148d5–149d7).

СТАНОВЛЕНИЕ (ἡ γένεσις, букв. «рождение»), общеплатоническое определение, даваемое процессу рождения и смерти, замкнутому в круг С. Становящиеся (как правило, отождествляющиеся с чувственно воспринимаемыми) вещи всегда возникают и никогда не существуют, потому их научное постижение невозможно и приходится довольствоваться мнением или мифом относительно них. Важнейший пример — «правдоподобный миф» относительно сотворения космоса в диалоге Платона «Тимей».

СТИХИЯ (τὸ στοιχεῖον), в неоплатонизме прежде всего элемент определения того или иного действительного предмета. Например, стихиями человека являются «разумное», «смертное», «живое существо». Второй смысл — природные стихии, образующие вторую *материю*.

СУЩЕЕ (τὸ ὄν), единое, обладающее свойствами («Софист»); вся совокупность сущих вещей (все), а также их важнейшее своеобразие. В неоплатонизме первое С. понималось как 1) объединенное (собственно единое, обладающее свойствами); 2) смешанное из предела и беспредельности (как это было определено Платоном в диалоге «Филеб»; 3) сущее в собственном смысле этого слова (общее родовое понятие для всех сущих); 4) умопостигаемое. Согласно «Софисту», С. есть то, что способно оказывать или испытывать воздействие, и потому в число С. входит не только умопостигаемое, но и чувственно воспринимаемое (только в плане его умопостижения). Важнейшими С. являются *сущность, жизнь, ум, душа* и *тело*.

СУЩНОСТЬ (ἡ οὐσία), в неоплатонической философии — первое в ряду сущих, важнейшая и наиболее общая категория, соответствующая умопостигаемости сущего. В диалоге «Парменид» понятие С. впервые появляется при рассмотрении первого чина умопостигаемо-умных богов (число, 143а4–144у7) как оппозиция единому, входящему в состав единого сущего. С., таким образом, соответствует сущностное *число*, противостоящее единичному (и неявному числу, связанному с инаковостью).

ТЕЛЕСИУРГ (ὁ τελεσιουργός; производные слова: «телесиургия», «телесиургический»), божество, совершающее таинство, в буквальном смысле этого слова — доводящее до совершенства.

ТЕЛЕТАРХ (ὁ τελετάρχης, букв. «начальствующий над таинством»), одно из имен халдейских божеств, которые соответствуют третьему чину умопостигаемо-умных богов (предикат — *фигура*).

ТЕЛО (τὸ σῶμα), в неоплатонической философии — последнее в ряду сущих, образованное сочетанием материального эйдоса и самой материи. Телесному миру соответствует четвертая (по неоплатоническому счету) гипотеза диалога «Парменид».

ТЕУРГ (ὁ θεουργός, букв. «богодел»; производное слово: «теургия»), в Афинской школе неоплатонизма, как правило, указание на авторов «Халдейских оракулов». Побочное значение — жрец, служитель богов (такое понимание данного слова было введено в обиход Ямвлихом и позднее принято христианством)

ТОЖДЕСТВЕННОСТЬ И ИНАКОВОСТЬ (ταὐτότης καὶ ἑτερότης), в неоплатонизме — предикат демиургического ума, всеобщего Зевса, который Платон рассматривает в диалоге «Парменид» (146а9–147b8).

ТРИАДА (ἡ τριάς), число 3; триадический принцип был в неоплатонизме важнейшим при описании действительных предметов.

УМ (ὁ νοῦς), в неоплатонической философии — третье в ряду сущих, а также божественных предметов; умом в собственном смысле этого слова оказывается демиург, всеобщий Зевс, мыслящий ум, который, согласно шкале *эманации*, является девятым. Ум представляет собой *плерому* видов. Вслед за мыслящим умом как таковым располагаются многие умы, которые также оказываются божественными, душевными или даже космическими.

УМНО́Е (τὸ νοερόν, «интеллектуальное»), описывающее бытие или функционирование ума; в неоплатонизме — имя чина соответствующих богов. У. боги в «Пармениде» описываются при посредстве предикатов «бытие в самом себе и в другом», «*движение и покой*», а также «*тождественность и инаковость*». Они образуют *гебдомаду*, в которую входят три У. отца (Крон, Рея и Зевс), триада Куретов и препоясанный бог (разделяющая монада)

УМОПОСТИГАЕМОЕ (τὸ νοητόν, «интеллигибельное»), одна из ипостасей сущего, в которой оно выступает, будучи освещено умопостигаемым светом, исходящим от единого-блага; имя чина соответствующих богов, которые образуют *триаду* и по зависящим от них сущим соотносятся с пределом, беспредельным и смешанным, а в «Пармениде» описываются при посредстве предикатов «единое сущее», «*целое и части*» и «*бесконечное множество*».

УМОПОСТИГАЕМО-УМНО́Е (τὸ νοερόν καὶ νοητόν, «интеллигибельно-интеллектуальное»), первое интеллектуальное, которое является предметом рассмотрения для ума; имя чина соответствующих богов, которые образуют *триаду*. В «Пармениде» данные боги описываются при посредстве предикатов «число», «целое и части», «начало, середина, конец и фигура». Во втором чине соответствующего божественного устроения располагается Уран.

УЧАСТИЕ (ἡ μέθεξις; синоним: «сопричастность»), одно из основополагающих в неоплатонической философии понятий, применяемое при описании процесса эманации. Всякий действительный предмет существует в трех видах: как *безучастное* (в *наличном бытии*), в качестве предмета сопричастности и в виде свойства в том, что участвует в нем. Пример: «безучастный ум—ум в живом существе—разумное живое существо».

ФАНТАЗИЯ (ἡ φαντασία, букв. «воображение»; производное слово: «фантазм»), согласно определению, которое Платон дает в «Софисте», мнение, относящееся к чувственно воспринимаемому.

ФЕНОМЕНАЛЬНОЕ (τὸ φαινόμενον, букв. «зримое», «кажущееся»), в неоплатонизме — предмет, который только кажется сущест-

вующим, но таковым не является. Важнейшими примерами являются единое не-сущее, которому соответствует шестая (по неоплатоническому счету) гипотеза диалога «Парменид», а также соответствующее ему другое, рассматриваемое в восьмой гипотезе; последнему, по-видимому, соответствует зримый мир, представляющий собой скопление кажущихся, но не существующих единых.

ФИГУРА (τὸ σχῆμα), предикат третьего чина умопостигаемо-умны́х богов в диалоге «Парменид». Имеется в виду фигура в математическом смысле этого слова (прямая, окружность, спираль).

ФОРМА (ἡ μορφή), понятие, заимствованное из философии Аристотеля, важнейшее начало сущего; в случае телесного соответствует материальному *эйдосу*.

ХИТОН (ὁ χιτών), у эллинов женская и мужская нижняя одежда из льняной или шерстяной ткани, доходившая до колен (короткий Х.) или ступней (длинный Х.), с поясом вокруг бедер.

ХОРЕГ (ὁ χορηγός; производное слово: «хорегия»), состоятельный афинский гражданин, бравший на себя расходы по постановке драмы и содержанию актеров и хора, а также решавший технические и организационные вопросы.

ХРАНИТЕЛЬ (ὁ συνοχεύς, букв. «сливатель»), одно из имен халдейских божеств, которые соответствуют второму чину умопостигаемо-умны́х богов (предикат — *целое и части*).

ЦЕЛОЕ И ЧАСТИ (ὅλον καὶ μέρη), в неоплатонизме — предикат двух божественных чинов: 1) второго чина умопостигаемых богов («Парменид», 142c7–d9); 2) второго чина умопостигаемо-умны́х богов (Там же, 144e8–145a4). Теории целостностей были посвящены многочисленные рассуждения в различных сочинениях.

ЧИСЛО (ὁ ἀριθμός), в неоплатонизме — предикат первого чина умопостигаемо-умны́х богов («Парменид», 143a4–144e7). Ч. бывают единичные (математические) и сущностные (числа действительных предметов. Ч. часто понималось как совокупность предметов одного класса вообще, например Ч. богов.

ЭЙДОС (τὸ εἶδος; производное слово: «эйдетический»), одно из базовых понятий платонической и неоплатонической философии; Э. часто понимался как «идея», с чем было связано популярное историко-философское учение о т. н. «теории идей» Платона. В неоплатонизме существование идей допускалось лишь в плане соотнесения общего и

отдельного; слово «Э.» использовалось преимущественно при описании родо-видовых отношений и обозначало *вид*. Исключений было два: во-первых, материальный эйдос, который придавал материи телесность, и, во-вторых, эйдос как облик, внешний вид предмета.

ЭКЗЕГЕТ (ὁ ἐξηγητής, букв. «толкователь»), в Афинах — толкователь священного права (один Э. избирался из староаттической родовой знати народным собранием, другой назначался по указанию Дельфийского *оракула*). Расширенное понимание — толкователь древних, не совсем понятных текстов вообще (например, поэм Гомера, в иудеохристианской традиции — Библии). Начиная со времен Птолемеев появилась специальная литературная форма — экзегетика, которая представляла собой комментарии к целым сочинениям, прежде всего в специальных областях — медицина, римское право, философия.

ЭМАНАЦИЯ (ἡ πρόοδος), одно из базовых понятий неоплатонизма, описывающее универсальный закон развития любого действительного предмета. Э. происходит в три этапа: *пребывание, выход за свои пределы* и *возвращение*. На этой основе строилась система триадических категорий, примерами которых являются «объединенное—разделяющееся—разделенное», «неопределенное—определяющееся—определенное» и др. При посредстве таких категорий строилось описание любых объектов, в частности божественного. Разумеется, не следует полагать, что Э. всегда происходит в триадической форме, ибо монада, диада и собственно триада позволяют построить любые числа. Например, Э. умны́х богов оказывается семеричной, а свободных — двенадцатиричной. Другой пример — девятичастная Э. действительных предметов (сущностная сущность—жизненная сущность—умна́я сущность—сущностная жизнь—жизненная жизнь—умна́я жизнь—сущностный ум—жизненный ум—умно́й ум). Э. может также происходить вширь и вглубь и осуществляться как единовидная и неединовидная или внутренняя и внешняя.

ЭНЕРГИЯ (ἡ ἐνέργεια), в неоплатонизме — действие, которое осуществляет тот или иной предмет; данное представление близко современному учению об энергии и не имеет никакого отношения к аристотелевской теории бытия в действительности.

Э́НИГМА (τὸ αἴνιγμα; производное слово: «энигматический»), загадка, намек, туманная или иносказательная речь вообще.

ЭНТЕЛЕ́ХИЯ (ἡ ἐντελέχεια, букв. «расположение в цели»), полное раскрытие цели, заложенной внутри предмета. Термин философии Аристотеля, означающий окончательную актуальную действительность предмета (осуществленное единство предмета, свойства и образа действия), предпосылками которого являются материя, форма и

природа вещи. Стагирит выделяет первую (простую) и вторую (высшую) Э.; примером первой может служить душа, которая оказывается Э. природного тела, способного к жизни.

ЭФИР (ὁ αἰθήρ), пятая стихия, заполняющая собой все. В неоплатонизме речь об Э. шла в основном как об образе преимущественно поэтическом.

ЭПИХЕ́РЕМА (τὸ ἐπιχείρημα, букв. «приложение руки», «попытка»; производные слова: «эпихерематика», «эпихерематический»), довод, краткое умозаключение; согласно определению Аристотеля («Топика», 162a16), диалектический (т. е. применяемый в беседе с целью убеждения оппонента) силлогизм. В неоплатонической традиции Э. была отнесена к сфере *мнения*.

ЭПОПТ (ὁ ἐπόπτης, букв. «созерцатель»; производное слово: ἡ ἐποπτεία, букв. «созерцание»), человек, прошедший высшую, третью, ступень посвящения в Элевсинские мистерии.

ЭРИСТИКА (ἡ ἐριστική, подразум. τέχνη, от ἡ ἔρις, спор, ссора, брань), искусство ведения спора, полемики. Было особенно развито в Мегарской философской школе, представителей которой за это называли эристиками; их предшественниками считались Зенон Элейский и софисты.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предлагаемый перевод трактата Прокла «Платоновская теология» выполнен по изданию: *Proclus*. Théologie platonicienne / Texte établi par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Vol. I–VI. Paris, 1968–1997.

В настоящем издании в угловые скобки (< >) заключен текст, который в рукописях трактата отсутствует и вставлен издателями или переводчиком по смыслу либо для восполнения лакун. Невосполнимые лакуны отмечаются знаком <...>. В прямых квадратных скобках ([ ]) приводится текст, который в рукописях присутствует, но по каким-либо причинам был исключен. В курсивных квадратных скобках (*[ ]*) дана нумерация силлогизмов или логических разделов и помечены делаемые выводы. Двумя знаками † помечены фрагменты, текстология которых несомненна, но смысл неясен. Пагинация (нумерация томов, страниц и строк) выполнена в соответствии с изданием Саффрея и Вестеринка. Заголовки книг и глав, отсутствующие в рукописях, даны переводчиком и соответствуют положенному в основу изданию текста.

Примечания к трактату делятся на две части. В первой даются указания на те сочинения, которые прямо или косвенно цитирует Прокл; они оформлены как подстрочные примечания к тексту, помещены в нижней части страницы и помечены звездочками (*). В тех случаях, когда автор цитируемого произведения не оговаривается, это, как правило, Платон. Вторая часть — экзегетический комментарий, помещенный в конце книги, ссылка на него дается цифрами. При составлении примечаний учтено издание Саффрея и Вестеринка. Перевод цитат в неоговоренных случаях принадлежит переводчику.

Книга I

[1] Σκοπός. Технический термин в афинской школе неоплатонизма, который указывает на ту область знания, основному кругу проблем которого посвящено рассматриваемое сочинение. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,1.18; Комментарий к «Пармениду», 630.22; Комментарий к «Алкивиаду I», 7.11; Комментарий к I книге «Начал» Евклида, 70.19.

[2] Τῶν ἀκροασομένων — букв. «у будущих слушателей». Вероятно, данное сочинение Прокла, как и многие другие античные философские трактаты, предназначалось для публичного чтения вслух в Академии. Следовательно, под «слу-

35 Зак 3700

шателями» нужно понимать студентов Академии. Такое словоупотребление сохранилось до настоящего времени. Разумеется, данный пассаж не следует считать аргументом в пользу обретшей ныне скандальную популярность «теории» о том, что в античности чтение «про себя» не было известно.

[3] Τίς ὁ κατὰ Πλάτωνα θεολογικός. Перевод, который дается в издании Саффрея и Вестеринка — «Кто такой, согласно Платону, теолог». При таком понимании данного пассажа после определения θεολογικός подразумевается опущенное слово ἀνήρ, что и предусматривают общие правила классического греческого языка. Тем не менее, учитывая содержание 3-й главы I книги настоящего сочинения, где речь идет о *теологии*, а отнюдь не о *теологе*, мы переводим данный термин по смыслу: как теологическое учение, путь рассуждений, при котором происходит логический (диалектический) переход от наглядной очевидности к понятиям, относящимся к сущему и единому. Подобное словоупотребление не является для Прокла необычным. См., например, его «Комментарий к „Государству"», I,1.12–13 («теологические типы», 379а5–6 по тексту комментируемого диалога Платона); 41.4–5 («теологические законы») и 140.6 («теологический способ»). Если принять данное чтение, то получится, что в 3-й главе речь идет о теологии *вообще*, а в 4-й — о тех *частных* способах, которыми она излагается.

[4] Разумеется, говоря о способностях души, Прокл имеет в виду те ее состояния, которые Платон рассматривает в «Государстве» (533е3 и далее); это вера и уподобление (образующие сферу мнения) и рассуждение и умопостижение (входящие в состав мышления).

[5] Таково, например, мнение Фрасила, который в каталоге диалогов Платона относит диалог «Парменид» к логическим (см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, III,58).

[6] То есть строится на основании эпихерем-доводов, не являющихся аподиктическими (доказываемыми путем рассуждения) и противоположных силлогизму. См., например: *Аристотель*. Топика, 162а15–19, где доводы делятся на филосфемы (доказывающее умозаключение), эпихеремы (диалектическое умозаключение), софизмы (эристическое умозаключение) и апоремы (диалектическое умозаключение к противоречию).

[7] Κατηγεμών. Технический термин, часто используемый в неоплатонизме. При его посредстве указывали на руководителя школы или на собственного учителя. В настоящем сочинении Прокл говорит о «нашем вожде» много раз (I, 2.14; 6.18; 37.8; 42.9; 49.19; III, 52.19; 83.13; IV, 3.23; 48.20; 69.9; 70.6; V, 135.26). Как свидетельствует Симпликий («Комментарий к „Физике"», IX, 18.26–27), таким «вождем» для Прокла был его учитель Сириан, точно так же, как для самого Симпликия — Аммоний Гермий или учитель последнего Дамаский, а для Аристотеля — Платон.

[8] *Перикл* — один из друзей Прокла, лидиец, о котором автор биографии Прокла Марин говорит, что он был «тоже достойный философ». Известно, что Перикл сопровождал автора «Платоновской теологии» в храм Асклепия, где тот совершил одно из своих чудес — молитвенным подвигом вылечил девушку Асклепигению, по-видимому, внучку Плутарха Афинского (см.: *Марин*. Прокл, или О счастье, 29). Прокл упоминает Перикла также в «Комментарии к „Пармениду"» (872.18–20), где анализирует его утверждение о том, что платоновский

предикат «целое» («Парменид», 131d7—e2) относится к эйдосу. Симпликий в «Комментарии к „Физике"» говорит, что Перикл входил в число тех мыслителей, которые, подобно стоикам, полагали, будто первая материя есть бескачественное тело, причем приписывали это мнение Платону и Аристотелю. Отметим, что «наилюбезнейшим среди друзей моих» Прокл в «Комментарии к „Пармениду"» (618.18) называет Асклепиодота.

[9] *Лучшие* — общее неоплатоническое определение для высших родов: богов, демонов, ангелов и чистых душ. В данном случае Прокл связывает возникновение философии Платона с божественным откровением. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,123.18.

[10] Мистическое учение Платона, посвященное божественным предметам, по сути дела, тождественно тому, что обычно называется «теорией идей». То, что Прокл придерживался такого убеждения, оказывается вполне очевидным, если сопоставить данное рассуждение с приведенным им в «Комментарии к „Пармениду"» (730.37—39), согласно которому на священном престоле располагаются эйдосы, существующие самостоятельно, нематериальные и вечные.

[11] В данном случае вождем и иерофантом священных таинств Прокл называет Платона. Отметим, что так он, как правило, именует своего учителя Сириана (см.: «Комментарий к „Пармениду"», 618.8; «Комментарий к „Государству"», I,71.24); точно так же Порфирий говорит о Плотине («Жизнь Плотина», 15.5).

[12] Данный образ принадлежит Плотину (см.: «Эннеады», VI.9.11.17—21). Созерцание сущего отождествляется здесь с посвящением в таинства, совершающиеся в языческом храме, в открытых для доступа частях которого располагаются прекрасные статуи, а в закрытых для непосвященных совершаются подлинные таинства, имя которым — *само по себе*.

[13] *Плотин* (204/205, Ликополь, Египет—270, Минтурне, Италия) — греческий философ-платоник, основатель платонической школы в Риме, который считается создателем неоплатонизма. Написал множество философских трактатов, которые были собраны и изданы после его смерти Порфирием, учеником мыслителя, под названием «Эннеады» («Девятки»; всего имеется 6 эннеад по 9 трактатов в каждой). Плотин положил начало той интерпретации учения Платона, которая после дальнейшей разработки его последователями оказалась своего рода теоретическим фундаментом учения Афинской школы.

Амелий Гентилиан — младший современник и ученик Плотина, один из апологетов его творчества. Сочинений его не сохранилось, и его учение восстанавливается в основном по той критике, которой его подвергали Прокл и другие позднейшие авторы.

Порфирий (наст. имя Малх; 234, Тир—между 301 и 305, Рим) — ученик и издатель сочинений Плотина. Присоединился к кружку последнего примерно в 263 г. и возглавил его после смерти учителя. Автор множества комментариев к произведениям Платона и Аристотеля, а также ряда теоретических работ, относящихся к самым разным областям знания (метафизика, логика, риторика, грамматика, астрономия и математика), бо́льшая часть которых до нас не дошла. Отдельные положения его учения вызвали в неоплатонизме бурную дискуссию. В частности, «Письмо Порфирия к Анебону» послужило поводом для написания Ямвлихом трактата «О египетских мистериях».

Ямвлих Халкидский (около 245–330) — основатель Антиохийской школы неоплатонизма, был для философов Афинской школы, пожалуй, наиболее авторитетным из живших после Плотина авторов. Его перу принадлежит множество комментариев к трудам Платона и Аристотеля и ряд общетеоретических сочинений, например цитируемая Проклом книга «О богах». По сути дела, положил начало тому способу комментирования древних авторов, который оказался основополагающим для всех позднеантичных авторов. До нас дошли 4 трактата из «Свода пифагорейских учений», а также сочинение «О египетских мистериях».

Феодор Асинский (275–360) — ученик Ямвлиха. Сочинений его не сохранилось, однако известно, что он был автором трактатов «Об именах» и «О том, что душа является всеми эйдосами», а также комментариев к «Тимею» и «Федону» и, возможно, к «Категориям» Аристотеля. Учение Феодора реконструируется в основном по тем его фрагментам, которые встречаются в сочинениях позднейших авторов.

[14] Имеется в виду учитель Прокла Сириан. См. примеч. 7.

[15] Если вспомнить сказанное Сократом в «Федоне» (108d8–9), можно сделать вывод о том, что Прокл имеет в виду жизненный век человека, хотя такое расширенное толкование может оказаться неверным.

[16] Прокл намекает на то, что сам является носителем мистериального опыта, о чем недвусмысленно говорил и Марин: Прокл «из двух образов божественного жития не довольствовался тем, при котором один только ум устремляется к высшему, а прилагал свое разумение еще и ко второму, еще более божественному, ничего общего не имеющему с тем человеческим образом жизни... Он стал бывать в халдейских собраниях и беседах, участвовал в их безгласных хороводах и усвоил все эти обычаи...» («Прокл, или О счастье», 28).

[17] Аллюзия на обращение к богам, обычное для Платона в тех случаях, когда логические умозаключения не дают результата в исследовании рассматриваемой проблемы (см.: «Филеб», 25b8–10; «Тимей», 27c1–d1; 48d4–e2; «Критий», 106a3–b7; «Законы», 712b4; 893b1–5; «Послезаконие», 980c4–5). В неоплатонической традиции такое обращение к богам становится неотъемлемым элементом философии, и парадигматическим для него оказывается указанный пассаж из «Тимея» (27c). См., например: *Плотин*. Эннеады, IV.9.4.6–7; V.1.6.9–12; *Ямвлих*. О жизни пифагорейской, 1.1; *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 617.1 и далее; Комментарий к «Тимею», I,214.26–216.18 и т. д.

[18] *Очаг Платона* — букв. «Платонова Гестия». Имеется в виду богиня, олицетворяющая собой домашний очаг вообще и очаг дома богов, Олимпа, как универсальный смысловой центр мира. В «Федре» Платон рассказывает о путешествии рода богов сквозь внутреннюю область неба к небесному своду, причем утверждается, что «одна только Гестия не покидает дома богов» (247a).

[19] *Родовые муки* — один из излюбленных образов, используемых Сократом, о котором Платон подробно говорит, например, в диалоге «Теэтет». Поскольку Сократ был сыном повитухи Фенареты, он сравнивает свое искусство ведения беседы с повивальным искусством (ἡ μαιευτικὴ τέχνη — 149a–151c). То, что это был действительно сократовский образ, доказывает Аристофан, высмеивавший его еще при жизни учителя Платона в комедии «Облака» (135–137). В эпоху поздней античности метафора родовых мук станет весьма распространенной и будет

встречаться даже в гностических текстах. В принципе она сопоставима с общим для всей платонической традиции представлением об экстатическом состоянии как высшей реалии человеческой души, поэтому «родовые муки» можно соотнести и по данному основанию, и по содержательной стороне (любовное стремление — роды как его итог) с известным платоновским символом Эроса как философского чувства. Вот как говорит Плотин: «Что же, не довольно ли этого, не следует ли остановиться на этом? Или душа еще и еще мучается родовыми болями?» («Эннеады», V.3.17). Понятие родовых мук в позднем неоплатонизме, в частности в философии Дамаския, будет иметь также онтологический статус: любое бытие в аспекте его возвращения к началу есть нескончаемая мука рождения того, что стоит выше всякого рождения.

[20] Основное требование к тем, кто изучает теологию, было сформулировано задолго до Прокла Саллюстием: слушатели должны обладать в себе неким подобием тому, о чем идет речь (см.: «О богах и о космосе», 1–2). Детальное рассмотрение требований, которые можно предъявить к изучающим теологию, основывающееся преимущественно на суждениях Саллюстия, Прокл проводит также в «Комментарии к „Пармениду"» (926.7–928.27).

[21] Ср.: *Ямвлих*. О египетских мистериях, V.23

[22] То есть с орфическими и халдейскими текстами.

[23] Прокл имеет здесь в виду ту классификацию подходов Платона к рассмотрению божественного, которую он изложит чуть ниже, в гл. 4. При этом он неявно подразумевает здесь следующие способы постижения божественного: 1) символический: διὰ συμβόλων = συμβολικῶς (17.21; 19.3; 20.2; 6); 2) иконический: δι' εἰκόνων = ἀπὸ τῶν εἰκόνων (17.22; 19.10–11; 20.3; 8); 3) пророческий (боговдохновенный): ἀποφαντικώτερον = ἐνθεαστικῶς (17.20; 18.2; 20.5; 13); 4) диалектический (или собственно-теологический): δι' ἀποδείξεων = διαλεκτικῶς (17.20; 18.14; 20.3; 19).

[24] Здесь и далее, за исключением специально отмеченных случаев, ссылки на «Халдейские оракулы» даются по изданию: Oracles chaldaïques / Ed. É. des Places. Paris, 1971. Там, где имеется пометка «Kroll», ссылка дается по книге: *Kroll* G. De oraculis Chaldaicus. Breslau, 1894; 2 ed.: Hildesheim, 1962.

[25] Божественное считали телесным стоики. Они утверждали, что всякое нечто (τι) либо телесно, либо бестелесно. Первое является подлинным сущим, второе (лектон, пустота, место, время) оказывается своего рода абстрактным. Следовательно, подлинное сущее познается телом, подобным ему подлинным сущим.

[26] Имеется в виду Анаксагор. Аристотель говорит так: «Анаксагор, судя по всему, различал душу и ум... но пользовался обоими как одним понятием, только ум он полагает высшим началом, поскольку его, единственного из всех вещей, считает простым, несмешанным и чистым...» («О душе», 405a). Таким образом, если высшее начало есть божественное и оно тождественно уму, который в определенном смысле соответствует душе, следовательно, умы (или, что то же самое, души) будут обладать божественной ипостасью и их иерархия, естественно, окажется той же самой, что и устроение богов.

[27] Это — перипатетики. О том, что подлинная душевная жизнь есть мышление, причем мышление самого себя, Аристотель говорил неоднократно. Например, в «Евдемовой этике» он пишет: «Очевидно, что жить — значит воспринимать и

познавать» (1244b). В трактате «О душе» Стагирит утверждает, что высшим видом души является мыслящая.

[28] По поводу определения того, что ум есть отец души см.: *Плотин*. Эннеады, V.1.3.14; 2.37. Рассуждения как у Плотина, так и у Прокла восходят к тому определению, которое Платон дает в «Тимее» (37c7).

[29] Ὅσα τὴν ζωὴν ἐν διεξόδοις καὶ ἀνελίξεσι κέκτηται. Адекватный перевод данного определения затруднителен. Например, в издании Саффрея и Вестеринка фигурирует следующее выражение: «В перемещении и развитии». Для обоснования такого понимания переводчики ссылаются на «Комментарий к „Пармениду"» Прокла (740.17–21), где философ соотносит данные понятия с кругами тождественного и иного, которые образуют душу (как об этом сказано в диалоге Платона «Тимей»), а также с упряжкой коней (из диалога «Федр»). С нашей точки зрения, данный пассаж, как и соответствующее место из «Комментария к „Пармениду"» необходимо связывать с *логическими* функциями души. Очевидно, Прокл понимал эти функции точно так же, как Ямвлих (см.: «О науке общей математики», 1.56) и Сириан (см.: «Комментарий к „Метафизике"», 97.5). См. также: *Симпликий*. «Комментарий к „Категориям"», 8.60.19 и далее.

[30] Согласно Плотину, неоплатоническая триада «единое—ум—душа» была описана уже самим Платоном (см.: «Эннеады», V.1.8.8–14).

[31] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 21.

[32] Понятие *образного броска* заимствовано из эпикурейского учения о критерии. Там «образный бросок мысли» является одним из «орудий суждения» и представляет собой нечто вроде стоического «согласия» разума на некоторый факт реальности (см., например: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X.50; 51). В неоплатонической традиции выражение «образный бросок мысли» (ἡ ἐπιβολή) обретает тот смысл, который в новоевропейской философии будет описываться как «интеллектуальная интуиция».

[33] Прокл формулирует в законченном виде ту апорию, возникающую при познании божественного, на которую обращал внимание еще Плотин: с одной стороны, бытие богов вполне очевидно, а с другой — иметь знания об этом бытии мы не можем, ибо всякое знание подразумевает раздельность. Вот какое определение дает основатель неоплатонизма: «Итак, и эйдосами мы обладаем двумя способами: в душе они словно бы получают свое описание и обособлены друг от друга, в уме же они содержатся все вместе. А что же с богом? Скорее всего, он парит над умопостигаемой природой и над подлинной сущностью» («Эннеады», I.1.8.6–10). Вероятно, данное суждение Плотин заимствовал у Нумения (см.: Фр. 11 Leemans).

[34] Согласно Саффрею и Вестеринку, эта формула, часто встречающаяся в неоплатонических текстах, указывает на Элевсинские мистерии.

[35] Данное рассуждение Прокла, безусловно, представляет собой аллюзию на знаменитый символ пещеры из «Государства» Платона (514a и далее).

[36] Конкретное воплощение универсального для неоплатонизма принципа: «Все — во всем, но собственным для каждого образом» (см.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 103). Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 929.5–16.

[37] *Три демиурга* — Зевс, Посейдон и Плутон, разделившие между собой по жребию власть своего отца Крона.

38 Прокл рассматривает действия богов в чувственно воспринимаемом космосе как изображения их сущности; таких изображений, которые позволяют исследовать божественное иконическим путем, по крайней мере, три: политика, структура материи и душевные силы и способности.

39 Ср: «Орфика», фр. 142. Здесь и далее ссылки на орфические фрагменты даются по изданию: *Kern O.* Orphicorum fragmenta. Berlin, 1922 (repr. 1972).

40 В «Комментарии к I книге „Начал" Евклида» (22.9–16) и в «Комментарии к „Пармениду"» (618.1–4) Прокл прямо говорит о том, что описывать божественное при посредстве математических конструкций пытался Филолай.

41 Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», I,77.13–28.

42 Платон в данном месте, судя по всему, иронизирует над софистами, заложившими основы т. н. «аллегорического истолкования мистерий», при котором мистериальные события понимались или как нечто, что действительно имело место, но с людьми, а потом было зафиксировано образным языком, либо как аллегории природных процессов.

43 Халдейское по своему смыслу рассуждение. См.: «Халдейские оракулы», 50 Kroll. См. также: *Dodds E. R.* The Greeks and the Irrational. Berkeley; Los Angeles, 1951. P. 292–294.

44 Данный абзац представляет собой словно бы введение в последующее изложение в «Платоновской теологии». Собственные признаки богов, описанные Платоном в «Тимее», Прокл анализирует в III.7–14, в «Федре» — в IV.4–21, 24–26, в «Политике» и в «Софисте» — в V.6–10, 18, 25 и в VI.6, 16.

45 Одной из важнейших задач философы-неоплатоники видели в том, чтобы показать, что мнения Платона и древних теологов, в число которых были включены Орфей, Пифагор и «Халдейские оракулы», созвучны (σύμφονα) между собой. По свидетельству Суды (Sigma.1662), перу Сириана принадлежало сочинение «Созвучие Орфея, Пифагора и Платона в отношении оракулов».

46 *Аглаофем* (букв. «Прекрасноговорящий») — персонаж, известный лишь из сочинения Ямвлиха «О жизни пифагорейской» (146), где пересказывается начало «Священного слова», приписываемого Пифагору: «Это слово о богах... я получил, пройдя посвящение в Лифеврах Фракийских с помощью Аглаофема, посвященного».

47 *Филолай* — пифагореец из Кротона, живший в V столетии до н. э. Диоген Лаэртский сообщает, что он написал всего лишь одну книгу («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», VIII.85). С его именем связана также легенда об обнародовании тайных пифагорейских писаний (см.: *Ямвлих.* О жизни пифагорейской, 199). Позднеантичные авторы приводят немало свидетельств о том, что он толковал божественную природу и ее деятельность символически, используя для этого математические объекты.

48 В тексте лакуна, которую мы восстанавливаем по смыслу, основываясь при этом на содержании цитируемого пассажа из «Кратила».

49 По поводу цели, которую преследует диалог Платона «Государство», см.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», II,97.10–18, относительно «Горгия» см.: Там же, I,156.22–30.

[50] Ἀδιάστροφος (букв.— «неискривленный»). Перевод данного термина соответствует пониманию глагола διαστρέφω как «искажаю», «извращаю». Ср.: *Александр Афродисийский.* Этические проблемы, 129.10–11.

[51] Ἐκ τῆς ἡμετέρας ἑστιας. Так аллегорически, с намеком на Гестию из диалога Платона «Федр», Прокл называет платонизм, в особенности имея в виду школу Плутарха Афинского и Сириана. Данный оборот используется им также в «Комментарии к „Пармениду"» (1061.22–23) и в «Комментарии к I книге „Начал" Евклида» (29.4).

[52] Отметим, что в «Комментарии к „Пармениду"» Прокл называет всю первую гипотезу соответствующего диалога теологическим гимном, в котором Платон при посредстве апофатических суждений воспевает единое (1191.34–35).

[53] Как утверждает Прокл в «Комментарии к „Тимею"» (I.13.14–17), Ямвлих совершенно правильно говорит о том, что два названных диалога охватывают всю теорию Платона. Ср.: «Комментарий к „Пармениду"», 641.15–643.5; *Халкидий.* Комментарий к «Тимею», 277.5–8; *Олимпиодор.* Комментарий к «Алкивиаду I», 11.4–6; Анонимные пролегомены к философии Платона, 26.14–16.

[54] Несмотря на то что неоплатоники в целом отрицательно относились к трактовке «Парменида» как логического упражнения, не все среди них считали нужным полностью отрицать наличие данного момента в этом диалоге и основание для этого они видели в самом «Пармениде» (135d3–6). *См.: Александр Афродисийский.* Комментарий к «Топике» Аристотеля, 28.23–29.5.

[55] Данный пассаж выражает то мнение Плотина, которое было сформулировано им в «Эннеадах», VI.6.7.1–4. Вероятно, оно восходит к взглядам Нумения из Апамеи (2-я половина II в.).

[56] В «Комментарии к „Государству"» Прокл применяет данное определение Гомера к Феодору Асинскому (II.110.17) и к школе Патерия (II.134.9–10). Интересно, что подобное определение Дамаский, ссылаясь на своего учителя Исидора, дает самому Проклу (см.: «Жизнь Исидора», 248).

[57] Прокл имеет в виду своего учителя Сириана. См. примеч. 7.

[58] Прокл подробно анализирует данный способ истолкования диалога Платона «Парменид» также в своем «Комментарии» к этому диалогу (630.27–635.27).

[59] Эпитет «демонический» в неоплатонизме, как правило, относили к Аристотелю, точно так же, как божественными именовались Платон и Ямвлих, святым — Плутарх Афинский, философом — Порфирий, благородным — Амелий. Олимпиодор в «Комментарии к „Алкивиаду I"» (218. 11–14) дает следующее объяснение: такой эпитет соответствует Стагириту вследствие его проницательности (τὸ ὀξύ), которая издревле считалась качеством демонов.

[60] Текст испорчен; общий смысл связан с тем, что метод рассуждения должен соответствовать тем предметам, к которым он применяется, и потому «Парменид» не следует считать эпихерематическим диалогом: при посредстве эпихерем-доводов мы изучаем то, что подвластно нашему мнению, предмет же рассмотрения в диалоге есть умопостигаемое, а не то, что воспринимается мнением.

[61] *Элейский гость* — главное действующее лицо диалогов Платона «Софист» и «Политик».

[62] В диалогах «Тимей», «Государство», «Пир» и «Софист» соответственно.

[63] То есть теологии.

[64] В «Горгии» (472b5–6) Сократ говорит о том, что Пол пытается, используя ораторские приемы (т. е. с помощью эпихерем-доводов), опровергнуть его и, словно бы выставив против него толпу лжесвидетелей, изгнать его из его собственных владений — сущности и истины. В русском переводе С. П. Маркиша слово «сущность» по неясным причинам опущено.

[65] Согласно тому определению, которое дает Аристотель в «Топике», эристика (искусство ведения спора) оперирует базовыми положениями, которые правдоподобными (заметим, именно правдоподобными, а не истинными) лишь кажутся, но на самом деле таковыми не являются. Прокл конкретизирует аргументацию: речь идет не о кажимости вообще, а именно о фантазии, которая, согласно тому определению, какое Платон дает в «Софисте» (263е и далее), есть мнение, относящееся к чувственно воспринимаемому.

[66] Приведенный перечень методов, используемых в диалектике (диаретика, анализ, определение и аподиктика) является базовым в Афинской школе неоплатонизма. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 650.17–651.9; 653.23–25; 982.21–30; *Он же.* Комментарий к I книге «Начал» Евклида, 69.13–19. Дамаский дает следующее определение: «Диаретика родственна выходу сущих за свои пределы, а аналитика — возвращению, другие же <методы,> располагающиеся между ними, похожи на саму ипостась действительных предметов, причемористика — на покоящуюся в самой себе, а аподиктика — на причинно-зависимую» («Комментарий к „Филебу"», 54). Отметим также ссылку Дамаския на Ямвлиха, который, интерпретируя в пифагорейском духе имена «Прометей» и «Эпиметей» из диалога Платона «Протагор», понимал их как аллегории деятельности разума в ходе познания сущего (ибо приставка προ- соответствует выходу за свои пределы, а ἐπι- — возвращению; см.: Там же, 57; 59.3–4). См. также: *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 55.38–56.4; *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 3, p. 2.9–12; Анонимные пролегомены к платоновской философии, 27.12–22.

[67] Как известно, комментировать Платона начали еще со времен диадоха Крантора (IV–III в. до н. э.). Однако Прокл, вероятно, имеет в виду комментарии, которые были написаны к диалогу «Парменид» в неоплатонических школах Амелием, Порфирием, Ямвлихом и другими.

[68] Имеются в виду Амелий и Порфирий, которые вслед за Плотином утверждали о том, что вторая гипотеза «Парменида» посвящена уму.

[69] Имеется в виду орфическое предание о династиях богов (царями богов были Фанет, Ночь, Уран, Крон, Зевс, Дионис). В неоплатонической интерпретации порядок царствований соотносится с эманациями богов и сущих. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,160.24 и далее; 168.17 и далее.

[70] Нет ничего удивительного в том убеждении неоплатоников, что содержание первой, апофатической, гипотезы «Парменида» может быть понято лишь посвященными в таинства. Действительно, ее отрицательный результат в религиозном смысле может быть расценен как факт отсутствия абсолютной сущности, что для мистериального знания является лишь первым шагом приближения к божественному. Источником такой интерпретации первой гипотезы «Парменида» оказывается диалог Платона «Пир» (209е5–210а2).

[71] Прокл имеет в виду следующее: если мы ограничимся трактовкой отдельных гипотез «Парменида» и их соотнесением с какими-либо определенными сущими, мы потеряем возможность объяснить их взаимосвязь, а значит, и жизнь всего, подлинный исток и центр нашего знания.

[72] Прокл в «Комментарии к „Пармениду"» неоднократно (1092.19–34; 1099.39–1100.4; 1125.1–2; 1180.13) называет первый логический вывод первой гипотезы («единое не есть многое») самоочевидным и основывающимся на простейшем здравом смысле.

[73] Сириан. Очевидно — в не дошедшем до нас «Комментарии к „Пармениду"». Ср.: *Прокл.* «Комментарий к „Пармениду"», 1217.13–15.

[74] Несколько иной вывод Плотин делает в 15-й главе анализируемого Проклом трактата «О числах» («Эннеады», VI.6): число относится к чину первого, подлинного, сущего и в согласии с ним возникают отдельные сущие, ибо их рождение оказывается своего рода движением в согласии с числом; потому число выступает как исток и начало *ипостаси* сущих, а не сущих как таковых в их наличном бытии, началом которого является единое.

[75] Данное сочинение Порфирия до нас не дошло. Помимо Прокла, его в своем «Словаре» упоминает Суда (Pi.2098).

[76] Прокл имеет в виду пифагорейцев. Относительно человеческого ума как единого в представлении пифагорейцев см.: *Аристотель.* О душе, 404b22 (в существующем русском переводе здесь дана ссылка на Платона, отсутствующая в греческом тексте); Греческие доксографы, 282.16–29; *Александр Афродисийский.* Комментарий к «Метафизике», 39.13 и др. По поводу божественного ума см.: *Ямвлих.* Богоизреченная арифметика, 3.21.

[77] Не дошедшее до нас сочинение Ямвлиха. Последний сам упоминает о нем в трактате «О египетских мистериях» (VIII.8) и в «Протрептике» (21). На трактат «О богах» ссылается также Дамаский («О первых началах», I,132.13).

[78] Базовыми для выделения родов сущего являются тождественность и инаковость, соответствующие мыслящему уму, Зевсу-демиургу, который оказывается третьим среди умных отцов.

[79] Действительно, во второй гипотезе «Парменида» Платон, согласно неоплатоническим воззрениям, делает четырнадцать логических выводов. См. краткий обзор гипотез «Парменида» в статье в наст. изд.

[80] Вспомним, что Платон под фантазией понимал мнение о чувственно воспринимаемом (см. примеч. 65). Следовательно, менее «многословные» логические выводы «Парменида» относятся к тому, что в большей мере умопостигаемо и не может быть выражено в вербальной форме в точности; для изучения подобных объектов необходим, например, математический язык. Что же касается последних логических выводов (начиная с вывода о подобии и неподобии), то действительные предметы, соответствующие им, находят свое воплощение уже в чувственно воспринимаемом и потому могут оказаться фантазируемыми.

[81] Ἀπερἰήγητος. Технический термин в апофатической теологии, восходящий к тому определению, которое Платон дает в «Законах» (770b7). Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,140.30; 312.24; Комментарий к «Кратилу», 174.21 и т. д.

[82] *Неподобное подобие*— широко распространенный в неоплатонизме оксюморон, применяющийся к предметам чувственно воспринимаемого мира и восходящий к рассуждению Платона в «Пармениде», 159e2–6. Ср.: *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 158.12; *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,273.11; 385.29; Комментарий к «Алкивиаду I», 189.16–17; Комментарий к «Пармениду», 645.6–7 и т. д. Начало неоплатонической интерпретации «материального» подобия и неподобия положил Плотин (см.: «Эннеады», I.2.2.20–22).

[83] Образ поглощения единого сущностью в третьей гипотезе «Парменида» заимствован из орфической теогонии, где Зевс проглатывает перворoдного Фанета, чтобы стать властителем и создателем всего сущего. Ср. также: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1035.5.

[84] Последующее рассмотрение, по всей видимости, опирается на положения, сформулированные Сирианом в «Комментарии к X книге „Законов"», на который ссылается Симпликий в «Комментарии к „Физике"» (618.25 и далее). См. также: *Дамаский.* О первых началах, I,30.12 и далее.

[85] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 14; 20. Отметим, что первое из классических христианских доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского («Сумма теологии», I.2.3) также полагает в свою основу движение.

[86] Иерархии объектов, участвующих в процессе движения, соответствует иерархия ипостасей. Движимое — это тела; движущееся и движимое — качества (материальные эйдосы); самодвижное — душа; неподвижное — ум. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,373.13–18.

[87] *Афинский гость* — персонаж диалога Платона «Законы».

[88] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 14.

[89] При этом, как отмечал Плотин («Эннеады», IV.8.8a.26–27), масса обратно пропорциональна действующей силе. См. также: *Прокл.* Комментарий к «Государству», I,267.24–27 (где цитируется приведенное определение с прямой ссылкой на Плотина); Первоосновы теологии, § 80.

[90] Определение Плотина (см.: «Эннеады», IV.7.3.16; 9.6; V.1.2.8; 10).

[91] Прокл здесь противопоставляет два вида неподвижного: то, которое приводит в движение все сущее, каковым оказывается неподвижный ум, и то, которое неподвижно в силу своей бездеятельности. Последнее есть телесное. См.: *Симпликий.* Комментарий к «Энехеридиону» Эпиктета, 6.8–13 («Тела... сами по себе мертвы и неодушевленны»).

[92] Указание на то, что божественная генада есть исток всякой меры, в платонической традиции встречается неоднократно. См.: *Платон.* Законы, 716c4–5; Филеб, 66a6–8; *Плотин.* Эннеады, V.5.4.13–14; *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 168.4–6; *Прокл.* Первоосновы теологии, § 117; Комментарий к «Пармениду», 1124.16–20; 1210.3–23. См. также: *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах, II.10, 648c.

[93] То есть много частных предметов, которые, хотя и являются частями всеобщей целостности, тем не менее сами существуют как целые. Потому космос оказывается целым, состоящим из целых.

[94] Данный вопрос Прокл обсуждает также в «Комментарии к „Пармениду"» (953.2–960.34).

[95] По поводу перечисленных Проклом четырех видов движения (пространственное перемещение, качественное, сущностное и количественное изменение) см.: *Аристотель*. Физика, VIII.7; Категории, 14; О душе, 406a12–14.

[96] В данном определении находит свое воплощение принцип иерархического распространения блага, который Прокл формулирует в «Первоосновах теологии» (§ 56–57).

[97] См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,209.13 и далее; Первоосновы теологии, § 144.

[98] Прокл в своеобразной форме излагает учение о теодицее, вероятно, имеющее эпикурейские корни. Вот чему учил Эпикур: «Бог, по его словам, или хочет уничтожить зло и не может, или может, но не хочет, или не хочет и не может, или хочет и может. Если он может и не хочет, он завистлив, что равным образом далеко от бога. Если он хочет и не может, он бессилен, что не соответствует богу. Если же он и не хочет, и не может, то он завистлив и бессилен. Если же он и хочет и может, что только и подобает богу, то откуда зло и почему он его не уничтожает?» (фр. 374).

[99] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 122. Данное рассуждение также выдержано в эпикурейском духе. Саллюстий, рассматривая божественный промысел, прямо ссылается на Эпикура («О богах и о космосе», 9). Ср.: *Эпикур*. Письма, III.123–124; Сентенции, 1.

[100] Определение того, что жизнь богов легка, принадлежащее Гомеру («Илиада», VI.138; «Одиссея», IV.805), цитируют Плотин («Эннеады», V.8.4.1) и Прокл (помимо наст. соч. в «Комментарии к „Кратилу"», 71.143). Боги даруют легкую жизнь блаженным людям (см.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 667.7–18). Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», § 154.9.

[101] Λογισμοῖς. Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 122.11. Боги даруют блага независтливо (ἀφθόνως), а вовсе не в согласии с каким-либо рассуждением (οὐ κατὰ λογισμόν).

[102] *Иксион* — мифический царь лапифов. Зевс даровал ему бессмертие и допустил к трапезам богов, а когда тот попытался соблазнить Геру, Зевс создал ее облачный призрак — Нефелу, от которой и от Иксиона на свет появился Кентавр, положивший начало роду кентавров. В наказание за нечестие в Тартаре Иксион был прикован к вечно вращающемуся огненному колесу. Аристотель утверждает, что платоническое учение о том, что небеса вращает всеобщая душа, словно бы накладывает на нее кару Иксиона.

[103] Бытие является тем, что непосредственно следует за богами и создает силу и энергию. Такое определение Прокл дает в «Комментарии к „Пармениду"» (1167.28–1169.4).

[104] Прокл критикует два противоположных подхода к попечению богов о мире: эпикурейское отрицание промысла и стоический пантеизм. Божественная ипостась внеположна космосу, но промысел пронизывает Все. Подробное данный тезис философ рассматривает в «Комментарии к „Алкивиаду I"» (53.17–54.10). См. также его «Комментарий к „Пармениду"» (921.10–31).

[105] Οἱ τὰ θεῖα σοφοί = οἱ θεόσοφοι. Выражение, обычно используемое Проклом для обозначения авторов «Халдейских оракулов». См. его «Комментарий к „Тимею"», II,77.11; «Комментарий к „Пармениду"», 844.15.

106 Триада «Халдейских оракулов» — наличное бытие—сила—ум, знание (ὕπαρξις—δύναμις—νοῦς, γνῶσις) — является фундаментальной в неоплатонической теологии. См. ее анализ у Прокла в «Первоосновах теологии» (§ 121).

107 Прокл детально анализирует атрибуты божественного в «Государстве» Платона в своем комментарии к этому диалогу, который выделен в отдельный трактат под названием «О теологических типах, о которых было сказано во 2-й книге „Государства"» (I.27.7–41.29). В «Платоновской теологии» он обсуждает лишь часть затронутых там вопросов.

108 Данный вывод является фундаментальным не только в платонической, но и в христианской теологии (см.: *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах, IV.18–35). Отметим, что Прокл в «Первоосновах теологии», (§ 119) утверждает, что благость богов вовсе не является их свойством (акцидентальным или сущностным), но что они обладают ею сверхсущностно.

109 Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 97.

110 Прокл в «Комментарии к „Пармениду"» отмечает: «И даже само зло... участвует в некоем благе и не может гипостазироваться никак иначе, нежели будучи окрашено в цвета блага и восприняв от него частицу» (835.16–19).

111 Παρυπόστασις — букв. «противоипостась», «подлеипостась». Впервые данное слово встречается в «Сентенциях» Порфирия (44.47), где оно обозначает некий объект, сосуществующий с другим объектом, который является ему иным по своему происхождению; таковы, например, время и движение. Подобная Прокловой интерпретация данного термина впервые встречается в «Комментарии к „Метафизике"» Сириана, где сказано следующее: «Ἀνούσιόν ἐστι τὸ παρυφιστάμενον» («Псевдогипостазирующееся бессущностно», 105.27). Ср.: Там же, 107.9; 185.21.

112 Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1113.4–12.

113 Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 74.

114 Вероятно, имеются в виду боги врачующие, в частности — Асклепий.

115 Ἀνακαλεῖται πρὸς τὸ καλόν. Игра слов, основанная на той этимологии, которую Платон приводит в «Кратиле», 416b6–d11 (καλόν = τὸ καλοῦν); в неоплатонизме она использовалась весьма часто. См., например: *Прокл*. Комментарий к «Алкивиаду I», 328.12; *Олимпиодор*. Комментарий к «Алкивиаду I», 122.11; Комментарий к «Горгию», 106.18–20 и т. д.

116 Доктрина Плутарха Херонейского и Аттика. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,381.26–382.12; 391.6–12.

117 Намек на гностически-манихейские учения.

118 *Гиганты* — змееногие великаны, рожденные Геей из капель крови, пролившихся при оскоплении Урана. Восстали против богов Олимпа; борьбу против них возглавил Геракл. Прокл неоднократно ссылается на сочинения гигантов (очевидно, метафорически) как на источник ложных мнений. См., например, его «Комментарий к „Тимею"» (I.172.14–173.8; III.346.24–347.2) и «Комментарий к „Пармениду"» (692.27–693.2).

119 Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 10; 127.

120 Ср.: *Еврипид*. Геракл, 1345: «Ибо бог, если он, конечно, подлинный бог, не нуждается ни в чем».

121 Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,89.31–90.17.

122 Имеются в виду Элевсинские мистерии. См. примеч. 34.

123 Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 36.

124 Ср.: *Прокл.* О промысле, судьбе и о том, что в нас, § 31–32; О десяти сомнениях касательно промысла, § 2–5.

125 Вероятно, намек на Плотина, который исследовал эйдосы индивидуальных предметов (см.: «Эннеады», V.7). Теоретической основой для таких изысканий был следующий пассаж из «Парменида» Платона: «А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос грязь, сор и всякая другая, не заслуживающая внимания, дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею?» (130c5–d2).

126 Речь идет об оракулах богов. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», I,40.5–41.2. Интерпретация Прокла соответствует той, которая была дана Цицероном в трактате «О природе богов» (II.4, 12).

127 Данную триаду Прокл ниже (III.22) анализирует применительно к умопостигаемым богам. Схема, которой пользуется философ, оказывается следующей.

τὸ θεῖον	ἀγαθόν	ἐφετόν
		ἱκανόν
		τέλειον
	σοφόν	πλῆρες τοῦ ὄντος
		γεννητικὸν τῆς ἀληθείας
		ἐπιστρεπτικὸν τῶν ἀτελῶν
	καλόν	ἐραστόν
		ἁβρόν
		λαμπρόν.

128 Триаду блага Прокл также рассматривает в своем «Комментарии к „Алкивиаду I"» (153.10–20). См. также: *Дамаский.* Комментарий к «Филебу», § 76–79; *Олимпиодор.* Комментарий к «Федону», 30.14–20.

129 Ἑτερομοιότης — гапакс, смысл которого, вероятно, сводится к уподоблению через бытие иным, которое Платон рассматривает в «Пармениде» при изучении подобия и неподобия (147c1 и далее). По тому же принципу строится слово ἑτερουσιότης, которое переводится как «сущностная разница».

130 Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», I,287.2; *Дамаский.* О первых началах, I,4.6–7. Душа словно бы занимается гаданиями по поводу божественного.

131 Ἀνέκλειπτον. Ср.: *Ямвлих.* О египетских мистериях, I.5, 16.3; *Прокл.* Первоосновы теологии, § 84; Комментарий к «Пармениду», 823.34; 1122.2; 36.

[132] Прокл здесь имеет в виду два аспекта совершенства: красоту и зрелость, способность к порождению потомства.

[133] Ἑστία. См. примеч. 18. Прокл часто в разных контекстах ссылается на Гестию. См.: «Комментарий к „Тимею"», II,133.27 («Словно бы Гестия родов»); 155.4 («Словно бы Гестия сущего»); 122.12 («Гестия числа»); «Комментарий к „Государству"», II,158.12 («Гестия становления»); «Комментарий к „Пармениду"», 672.4; 708.27; 1166.2.

[134] Τοῦ νοεροῦ φέγγος — выражение Плотина. См.: «Эннеады», VI.7.15. 29–30 (ὡς φέγγει νοερῷ).

[135] Κοιναὶ ἔννοιαι. Общепринятые, общераспространенные представления, которые следует отличать от философской категории общего. Саллюстий дает такое определение: «Общими являются все те понятия, с которыми согласятся все люди, когда их правильно спросят: например, что всякий бог благ, что он бесстрастен и что он неизменен» («О богах и о космосе», 1). Концепция общих понятий в законченном виде складывается в стоической школе (в особенности в творчестве Хрисиппа), хотя отдельные ее моменты, основанные на Сократовом понятии ὁμολογία, можно встретить и у Платона и Аристотеля. Прокл широко использует концепцию общих понятий, причем дает им следующее определение: общими являются те понятия, которые оказываются αὐτοφυεῖς (самоприродными — Наст. соч., I.32.5), ἀδίδακτοι (не постигаемыми в процессе обучения — Наст. соч., I.22.3; 64.11) и ἀδιάστροφοι (неискажаемыми — Наст. соч., I.22.3; 29.9).

[136] Представление о первой и второй науке восходит к учению Платона, представленному в «Государстве» (511d8–e1). Их различия основаны на разнице между νόησις и διάνοια.

[137] Ὅρμος — убежище, гавань. В «Комментарии к „Пармениду"» Прокл определяет первого бога, единое, как ὅρμος μυστικὸς (1171.6) и утверждает, что для души таким ὅρμος μυστικὸς оказывается жизнь в согласии с умом, которая дарует ей устойчивость (1025.32–34).

[138] Триада, которую исследовал Плотин (см.: «Эннеады», VI.7.23.23–24).

[139] *Возобновляющееся бессмертие* — это то бессмертие, которое свойственно новым богам из «Тимея» Платона. Демиург обращается к ним: «Ибо вы, поскольку вы рождены, бессмертными уже не будете, как и неразложимыми во всем; но вы и не распадетесь, и не получите в удел смерть» (41b2–4). Подобное бессмертие означает вовлеченность в становление, обусловленную временны́м характером бытия; целое, состоящее из целых, может утратить какие-то свои части или же целые, но будет по-прежнему функционировать как целое, утраченные же части, пройдя круг становления, возобновятся. В этом смысле бессмертен человек (род людской) и совсем не таково бессмертие ума, вневременно́го и нерожденного. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,220.1–3.

[140] Προθορόντα — редкая форма причастия аориста 2 от глагола προθρῴσκω, используемая только в поэтическом языке. Марин, воспроизводя тот стих, который приснился Проклу на сороковом году жизни, использует именно ее («Прокл, или О счастье», 28).

[141] Первая антитеза: смертное—бессмертное; вторая: разложимое—неразложимое. Промежуточное, следовательно, оказывается бессмертным и разложимым. Такова суть возобновляющегося бессмертия.

[142] Ср: *Сириан*. Комментарий к «Метафизике», 43.23–24; *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,280.22–28; 385.19–22; Комментарий к «Пармениду», 1224.29–33; 1225.5–15.

[143] *Пени́я* — персонаж из мифа Платона, рассказанного им в диалоге «Пир», олицетворяющий собой бедность, нужду. Эрот оказывается сыном Пороса (избытка) и Пении (недостатка).

[144] Дамаский («Комментарий к „Филебу"», § 24.4) указывает на то, что автором данной метафоры является Демокрит: имена — это словно бы звучащие статуи богов.

Книга II

[1] Ἔφοδος — военный термин, означающий «приступ», «наступление», «атака» (см.: *Фукидид*. История, IV,126.6). Платон воспользовался данным словом в «Федоне», назвав ἔφοδος аргументы Симмия против бессмертия души (96b1–2). Потому в неоплатонической традиции данное слово часто (много раз в сочинениях Прокла, у Симпликия в «Комментарии к „Физике"», 21.23 и т. д.) использовалось для обозначения способа рассуждений. Например, «Сентенции» Порфирия в одной из рукописей (Vat. Gr. 1737) были названы «ἔφοδος εἰς τὰ νοητά» (вместо обычного «ἀφορμαί πρὸς τὰ νοητά»).

[2] Ἐν ἐκείνοις — идиоматическое выражение, которым Прокл постоянно пользуется для указания на цитируемое или комментируемое сочинение. См., например: «Комментарий к „Пармениду"», 725.1; 1105.1–2 и т. д.

[3] Ὕμνησις. Таково общее неоплатоническое наименование первой гипотезы диалога Платона «Парменид». Прокл в «Комментарии к „Пармениду"» дает этой гипотезе следующее определение: «ὕμνον διὰ τῶν ἀποφάσεων τούτον ἕνα θεολογικὸν... εἰς τὸ ἕν» (1191/34–35).

[4] Параллельное место к данному рассуждению — *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 696.27–32.

[5] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 12; Комментарий к «Тимею», I,423.21.

[6] Таково, согласно учению Анаксагора, изначальное состояние всего: имеется бесконечное количество гомеомерий, находящихся в состоянии смешения. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 696.32–697.8; 1100.13–1101.8.

[7] Возможное (но не вполне корректное) восполнение лакуны: «На предмет проистекающих из них следствий».

[8] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1056.19–22.

[9] Имеется в виду следующая этимология слова «ничто»: μηδέν = μηδὲ ἕν. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1081.13–1082.6.

[10] Ср: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 1. Данный аргумент основан на рассмотрении, которое Платон проводит в восьмой по неоплатоническому счету гипотезе диалога «Парменид». Ср.: *Дамаский*. О первых началах, I,37.7–8; Комментарий к «Пармениду», II,72.17. К подобной же аргументации прибегает и

Аристотель, когда критикует воззрения Анаксагора. См: «Физика», 188a2–5. Ср.: *Симпликий*. Комментарий к «Физике», 173.8–27.

[11] Тезис о непознаваемости бесконечного был как бы общим место во всей античной философии. См., например: *Платон*. Филеб, 17e3–6; Тимей, 55c7–d2; *Аристотель*. Метафизика, 994b22, 999a27, *Прокл*. Первоосновы теологии, § 11 и т. д.

[12] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 725.19–10.

[13] Ταὐτὸν... πάθος πεπονθόθα — выражение Платона (см.: «Парменид», 139e8; 140a1–b2; «Софист», 245a1; b4; 7; c1–2).

[14] Данное определение принадлежит Аристотелю (см.: «Метафизика», 1018a15–16).

[15] В тексте лакуна, возможное восполнение: «μόνον ὄντα τὰ πολλά» («будучи только многим»).

[16] Ср.: *Аристотель*. Топика, 108b26; 141b8; Метафизика, 986a20–21; 1016b17–21; *Никомах Герасский*. Введение в арифметику, I.8, 2; *Плотин*. Эннеады, V.3.12.10.

[17] Выражение Платона (см.: «Федон», 75d1–2).

[18] Прокл рассматривает вопрос о единомногости сущего также в «Первоосновах теологии» (§ 5); рассуждения там и в публикуемом сочинении строятся по одному и тому же плану.

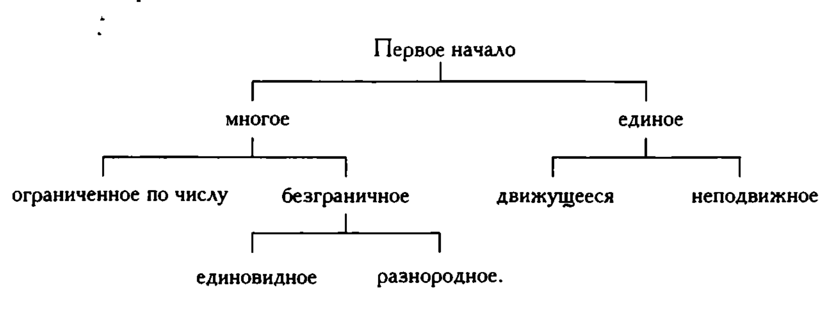
[19] Τὸ ἐξ ἀρχῆς — выражение Аристотеля, встречающееся в его сочинениях очень часта. Прокл использует его, например, в «Комментарии к „Тимею"», I,234.4; 440.21 и в других местах.

[20] Применение общего правила, сформулированного Проклом в «Первоосновах теологии» (§ 99): первичным и простейшим оказывается то, что не является предметом участия; таковое возглавляет собственную последовательность.

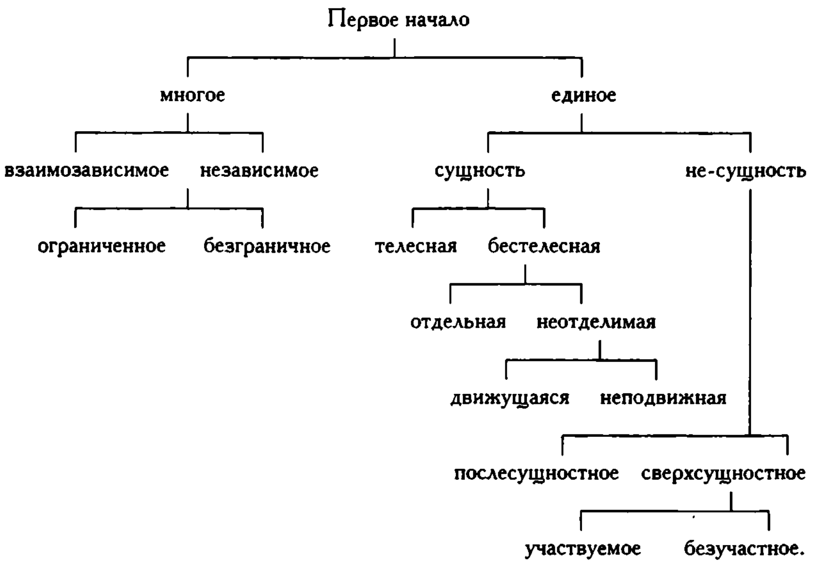
[21] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 1, где речь идет о том, что в едином участвует всякое *множество*, а не просто многое. Методологическим основанием для подобных выводов служит «Парменид» Платона, в котором говорится о том, что другое не лишено единого полностью, а участвует в нем (157c1–2)).

[22] Прокл производит псевдодихотомическое деление понятия «начало», следуя в этом примеру Аристотеля. Разумеется, схемы, которыми пользуются первый и второй, различаются между собой.

Схема Аристотеля:







23 Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 11.

24 Идея бестелесности божественного является чисто платонической. На ней строилась основная полемика между платониками и стоиками. См.: *Плотин.* Эннеады, II.4.1.11–13; VI.1.26.11–17; *Цицерон.* О природе богов, I.12, 30.

25 Ср.: *Аристотель.* Метафизика, 1023a16–17.

26 Именно в этом состоит главное отличие эйдетического от телесного. Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 176.

27 Ср.: *Аристотель.* Физика, 266a24–26, где утверждается невозможность данного тезиса. В «Первоосновах физики» Прокл соглашается с данным тезисом (II,8), но, очевидно, в плане именно *телесных* сил, так как в «Первоосновах теологии» он уточняет: «Та сила, которая свойственна ограниченному пределом телу, поскольку беспредельна, то и бестелесна» (§ 96).

28 Одно бестелесное определяется лишь по лишенности тела, а другое — как самостоятельное. См.: *Порфирий.* Сентенции, § 19; 42.

29 Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 16.

30 По поводу превосходства рождающего по своей силе см.: *Цицерон.* О природе богов, II.86.33; *Плотин.* Эннеады, V.4.1.39–41; V.1.6.43–44; V.513.37–38; *Ямвлих.* О египетских мистериях, III.20, 148.9–10; *Прокл.* Первоосновы теологии, § 7.

31 Νοῦς καὶ φρόνησις — платоновская антитеза (см.: «Филеб», 59d1; «Тимей», 34a2–3).

32 Первое начало покоится. Данный вывод основан на рассуждениях Платона в «Федре» и в «Законах» относительно движимого иным, самодвижного и не-

подвижного. К тому же самому выводу приходит и Аристотель, который доказывает неподвижность первого начала (ум-перводвигатель) в «Метафизике» (1072a19–b13).

[33] Плотин дает следующее определение: единое потусторонне самодовлению (ἐπέκεινα τῆς αὐταρκείας: «Эннеады», V.3.17.14). Сириан («Комментарий к „Метафизике"», 183.10) и Прокл («Первоосновы теологии», § 127) уточняют: единое-божественное обладает высшей степенью самодовления (αὐταρκέστατον).

[34] Фундаментальный неоплатонический тезис: πρόσθεσις ἐλάττωσις, который был сформулирован еще Плотином («Эннеады», V.5.4.8–10). Прокл часто обращается к этому положению. См.: «Комментарий к „Тимею"», I,37.12–15; «Комментарий к „Пармениду"», 1208.35–37; 1241.10–12 и т. д.

[35] Ср.: *Плотин*. Эннеады, V.5.9.22.

[36] Намек на следующий пассаж из «Парменида» Платона: «Которое эта мысль мыслит присутствующим при всех <сущих>» (132c3). Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 900.38–40.

[37] В «Комментарии к „Тимею"» Прокл поясняет: «Ибо возникающее, поскольку оно возникает, не существует: оно всегда возникает и, следовательно, никогда не имеется налицо» (I,233.31–32).

[38] 'Ανέλιξις. Ср.: *Ямвлих*. О науке общей математики, I.56; *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1125.21.

[39] 'Αλληλουχία — неоплатонический аналог стоического понятия συνέχεια, введенный в оборот Ямвлихом (см.: «О египетских мистериях», I.6, 19.9; IV.12, 196.10; «Богоизреченная арифметика», 3.8). См. также: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 97; Комментарий к «Государству», I,288.9.

[40] Вероятно, Прокл в данном случае имеет в виду философов материалистической ориентации, в первую очередь эпикурейцев. Ср. с его «Комментарием к „Алкивиаду I"» (124.18–22). На тех мыслителей, которые утверждают, что лучшее происходит от худшего, указывает и Дамаский («Комментарий к „Филебу"», § 115.5–6), не называя их, впрочем, прямо.

[41] Последнее — это материя, которая представляет собой словно бы низший след единого. См.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 72.

[42] Вопреки ставшему уже почти догматически принятым в наше время представлению о том, что данный Ориген, ученик Аммония Саккаса (у которого учился и Плотин — см. Порфирий, «Жизнь Плотина», 3), должен отличаться от Оригена — христианского экзегета (который, впрочем, судя по Порфирию и Евсевию, также учился у Аммония), мы считаем, что речь может идти об одном и том же лице. Нас не должны смущать названия трактатов, авторство которых приписывает Оригену Порфирий («О демонах» и «О единстве создателя и царя [всего сущего]»), так как 1) до нас не дошла значительная часть сочинений Оригена-христианина; 2) многие сочинения в то время функционировали под различными названиями, часто не совпадающими с подлинным заглавием текста; 3) Оригена-христианина предали анафеме при его жизни, а затем посчитали нецерковным, фактически впавшим в ересь писателем именно из-за его платонизма. Далее, те тезисы из «Комментария к „Пармениду"» Прокла, которые приписываются, вслед за К. Вебером, Оригену-неоплатонику, столь же характерны и для всего «интел-

лектуалистского» понимания Первоначала, характерного для платонизма II—начала III века, виднейшим представителем которого был Нумений из Апамени.

Наконец, чисто содержательно тезисы Оригена-неоплатоника вписываются в концепцию Оригена-христианина. Действительно, последний считал, что Божество (то есть Бог Отец) «есть Ум, и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа, или ум» («О началах», I.1.2). Бог также несет в себе предел, иначе он не смог бы объять самого себя в усилии разума; причем пределом выступает он же сам («О началах», I.1.1; «Против Цельса», III.70). Все это весьма близко «новомодному перипатетизму», критикуемому Проклом. Причем под таким перипатетизмом, видимо, следует понимать не столько воззрения философов-перипатетиков, сколько христианский дискурс, предпочитавший пользоваться языком Аристотеля при подчеркивании разумной природы Божества. <Примечание принадлежит Р. В. Светлову. По поводу доказательств существования Оригена-неоплатоника и того, что он не является тем же самым мыслителем, что и Ориген-христианин см.: *Weber K. O.* Origenes der Neuplatoniker // Zetemata. München, 1962. H. 27.>

43 *Царь-Солнце* — необычайно популярный в эпоху позднего эллинизма образ. В псевдоаристотелевском трактате «О мире» (398a10 и далее) проводится параллель между тем, как соотносится Солнце с планетами Солнечной системы, и тем, как связан Великий (т. е. персидский) царь со своими сатрапами. Одна из речей императора Юлиана Отступника была озаглавлена: «К Царю-Солнцу». Часто использовал данный образ и Прокл. Особо не распространяясь по поводу влияния митраистской религиозной системы, чрезвычайно популярной в поздней Римской империи, отметим более близкий к неоплатонизму источник. Платон в «Государстве» говорит о том, что существуют два владыки всего, и «*царствует* один над умопостигаемым родом и местом, а другой — над видимым» (509d2—3).

44 Данный пассаж Прокл подробно рассматривает в «Комментарии к „Государству"» (I,269—281; аналогию между благом и Солнцем — на страницах 276.23—281.7).

45 Заметим, что Дамаский в «Комментарии к „Филебу"» утверждает, что в данном диалоге Платона предметом рассмотрения является целевая причина всех сущих — благо, которое пронизывает все, причем не просто в его обособленности, но постольку, поскольку к нему стремится и ради него существует все (§ 5). Прокл понимает цель диалога «Филеб» несколько иначе (см.: «Комментарий к „Государству"», I,269.18—22).

46 Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 24.

47 Поскольку единое-благо внеположно уму, дискурс в отношении него невозможен и его невозможно исследовать при посредстве обычной логики, так как оно бессущностно и у нас отсутствует повод для построения какой-либо субъект-предикатной схемы. Следовательно, в отношении единого возможен лишь своего рода «незаконнорожденный силлогизм», который может быть построен двумя способами: с использованием аналогии или при помощи апофатических (отрицательных) высказываний. См.: *Дамаский.* О первых началах, I,43.9 и далее.

48 Данную концепцию Прокл обосновывает в «Первоосновах теологии» (§ 21). Монада представляет собой отправную точку прогрессии, которая является своего рода математической сутью эманации.

[49] Прокл детально анализирует соотношение апо́фасиса и ката́фасиса в «Комментарии к „Пармениду"» (1072.19–1074.21). Проблема здесь сводится к соотношению действительных предметов, выражением которых оказываются рассуждения. Катафасис всегда связан с сущим, более того — с сущностным сущим. Апофасис же соответствует не-сущему, которое бывает трех видов: (1) сверхсущее, (2) сопряженное с сущим и (3) стоящее ниже его. Примером первого рода являются апофатические суждения о едином, второго — отрицательные суждения, соответствующие относительному небытию (как это описано в пятой, по неоплатоническому счету, гипотезе «Парменида»), третьего же — суждения о никоим образом не сущем и не выступающем предметом даже мнения. Таким образом, мы получаем, что при попытке сопоставления апофасиса и катафасиса первый всегда оказывается более значимым даже в третьем, последнем, случае, когда катафасис переходит в сферу мнения. Отсюда и соотнесение апофасиса с порождением, а катафасиса — с возвращением потомков к своему началу.

[50] Тезис о том, что *становление* не есть сущее, принадлежит Платону, который писал в «Тимее»: «По моему мнению, в первую очередь необходимо разделить то, чем является вечное сущее, не имеющее рождения, и что такое [вечно] возникающее, но *никогда не сущее*» (27d5–28a1). Относительно того, что *материя* — это не-сущее, говорил Плотин (см.: «Эннеады»: II.4.16).

[51] Концепция космического разума восходит к «Тимею» Платона, где речь идет о том, что демиург поместил ум в душе, а душу — в теле космоса (30b4), хотя само сотворение указанного ума и не описывается. При этом, согласно неоплатоническим воззрениям демиургический ум следует отличать от космического — ума всеобщей души. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,310.3–312.26.

[52] Единое-благо потусторонне сущему и потому не включено ни в какую последовательность и само не является истоком какой-либо последовательности. Разумеется, поэтому его превосходство над первым в каждой последовательности (истоком, монадой) ничем не отличается от его преимущества над любым элементом последовательности, так же как и над любым моментом в системе родовидовых отношений.

[53] Следовательно, эта единая причина производит все силой самого бытия и вне всякой соотнесенности. Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 122 («Все созидающее благодаря бытию творит безотносительно, ибо соотнесенность есть добавка к бытию, и потому противоречит <его> природе»).

[54] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 33.

[55] Ср.: Там же, § 35. Отметим, что речь здесь идет не просто обо всем, а обо всем том, что имеет какую-то причину; тогда оно пребывает в этой причине, выходит за ее пределы и возвращается к ней. Поскольку единое-благо является причиной всего, в подобные отношения с ним вовлечены все предметы.

[56] Περιοχή. Ср.: Там же, § 152.

[57] См. примеч. 144 к книге I.

[58] Данный вопрос Прокл детально рассматривает в «Комментарии к „Пармениду"» (1043.9–29). См. также: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 148.

[59] Прокл в данном пассаже, основываясь на принципе возвращения, переходит к единому началу всего по цепочке божественного: внутрикосмическое ⟶ сверх-

космическое ⟶ умнóе ⟶ умопостигаемое ⟶ первое. В обратном порядке он проводит рассмотрение в «Первоосновах теологии» (§ 162–165).

[60] Применение принципа, сформулированного Проклом в «Первоосновах теологии»: первое в каждом чине имеет форму предшествующего (§ 112).

[61] Образ, заимствованный их «Халдейских оракулов» (см. фр. 18; 163).

[62] То есть при посредстве Солнца. Применение принципа, сформулированного Проклом в «Первоосновах теологии»: всякое возвращение совершается при помощи тех же самых причин, благодаря которым происходил выход за свои пределы (§ 38).

[63] Диоген Лаэртский утверждает, что Платон был создателем аналитического метода («О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», III.24). Этого мнения придерживается и Прокл (см.: «Комментарий к I книге „Начал" Евклида», 211.19–23).

[64] Προούσιος — изредка встречающийся в философских текстах синоним слова ὑπερούσιος (сверхсущностный). См., например: *Ямвлих*. О египетских мистериях», VIII.2.11; X.5.22.

[65] Прокл устанавливает следующие соответствия: сверхсущностные генады—истина; умопостигаемое—сущность; умнóе—ум; наука—душа. По поводу первого из этих соотношений см. также: *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», § 236.4–6.

[66] Διαθεσμοθέτησαν — редко встречающийся глагол, словно бы несущий в себе аллюзию на «Тимея» Платона, где демиург *распоряжается* (42d2) тем порядком, который существует среди частных душ.

[67] Τὸ ὑπερπλῆρες — термин, принадлежащий Плотину, который утверждает, что другое было сотворено высшей полнотой единого («Эннеады», V.2.1.9). Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 131.

[68] Как явствует из Проклова «Комментария к „Тимею"» (I,306.1–14), этот «кое-кто» — Амелий, ученик Плотина, понимавший «первого», «второго» и «третьего» Платона как трех царей: сущего, обладающего и видящего — и отождествлявший их с Фанетом, Ураном и Кроном орфической теологии.

[69] Таким было мнение Нумения из Апамеи, воззрения которого Прокл критикует в «Комментарии к „Тимею"» (I,303.27–304.22).

[70] Автором учения о несопоставимости первого начала с другими божественными чинами был Ямвлих. См.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1066.33–1067.4.; *Дамаский*. О первых началах, I,86.3–17.

[71] *Низшим и наиболее неотчетливым* оказывается материя (см.: *Плотин*. Эннеады, I.8.3.13–16; 5.21–26). Благо является высшей и более всего отчетливой и очевидной причиной; в процессе движения по цепи причин и причинно обусловленного мы доходим до материальной причины, которая, если и существует, не имеет причинно обусловленного и неочевидна. Таково рассуждение Прокла в «Комментарии к „Алкивиаду I"» (319.12–320.14). Что же касается *запирания на ключ* (κατακλείσας), то, используя данный термин, Прокл, видимо, намекает на миф о том, что Зевс, победив титанов и гигантов, заключил их в «Тартар туманный». Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,39027–391.1.

[72] Аллюзия на рассуждение из «Халдейских оракулов» (фр. 1.1–3): что бы ты ни мыслил применительно к умопостигаемому, ты будешь мыслить не его.

[73] Συνθήματα — букв. «знаки». Данный термин со времен «Халдейских оракулов» используется для символического истолкования божественных предметов наряду со словом σύμβολον. См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,210.11–211.8; Комментарий к «Государству», I,177.18–23.

[74] Для души таким символом является ее собственное единое. См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,211.25; Комментарий к «Алкивиаду I», 247.13–14.

[75] Аллюзия на диалог Платона «Тимей» (44b3). Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,349.9–12.

[76] По поводу определения *первопричины* всего см.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1210.3–11.

[77] Данное толкование первых двух гипотез диалога Платона «Парменид» принадлежит Сириану. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1062.12–14; 1075.19–21; 1077.11–14; 1085.12–18.

[78] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1075.24–35.

[79] По поводу порядка следования апофатических логических выводов первой гипотезы диалога «Парменид» см.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1088.4–1089.16.

[80] Таким образом, апофатические логические выводы первой гипотезы «Парменида» описывают эманацию божественных родов за пределы единого (порождение), подобно тому как катафатические выводы второй — их возвращение (см. примеч. 49). Потому единое не имеет ничего противоположного себе. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1092.36–37; 1184.19–20.

[81] По поводу трансцендентности единого науке и знанию см.: Там же, 1046.13–1047.25.

[82] Данный пассаж Прокла выходит за рамки философского дискурса и представляет собой своего рода хвалебную песнь единому, напоминающую похвальные слова ему, принадлежащие перу Плотина, боговдохновенного певца единого. Последний писал: «Ибо подле него ничто не приходило в движение: ни гнев, ни вожделение к другому... ни разум, ни какое-либо мышление, ни самость вообще» («Эннеады», VI.9.11.9–12); «Спокойна земля, спокойно море и воздух, и небо само наилучшее» (Там же, V.1.2.16–17); «Непоколебимо пребывает в пустынности и установленности... все покоится и словно бы само становится покоем» (Там же, VI.9.11.13–16). Текстуальных параллелей к данному славословию имеется множество; перечисление их всех выходит за рамки настоящих примечаний, ввиду того что на эту тему можно написать не одну монографию.

[83] Ср.: *Плотин.* Эннеады, V.5.8.3; VI.9.11.13.

[84] Спокойствие космоса является неотъемлемым атрибутом богоявления с глубокой древности. Сошлемся, например, на «Вакханок» Еврипида (1084–1085).

[85] Ср.: *Плотин.* Эннеады, V.5.4.9; 8.9; *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1072.11.

[86] Заметим, что Марин свидетельствует о том, что Прокл преклонял колена перед Солнцем при его восходе, в полдень и во время заката («Прокл, или О счастье», 22).

[87] Γαλήνη — досл. «штиль». Имеется в виду состояние спокойствия, которое охватывает душу при созерцании единого, соответствующее весьма популярным

в эпоху поздней античности и в Средние века исихастским теоретическим и практическим изысканиям. Человеческий ум всегда пребывает в возбуждении, словно бурное море, по которому бегут волны, и потому, когда в моменты приближения к единому он застывает, не будучи в состоянии применить свои разделяющие, дискурсивные способности к тому, в отношении чего в силу его единичности никакой дискурс попросту невозможен, наступает состояние, подобное полному безветрию на море. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1171.4.

88 Данный пассаж, очевидно, представляет собой критику христианской картины творения. Формальной основой для такой критики является «Тимей» Платона, где описывается создание космоса и живых существ; разумеется, к моменту начала деятельности демиурга по их сотворению существовали как минимум парадигма и сам демиург. Следовательно, первый бог должен был сперва эманировать в виде всего множества богов, стоящих выше космоса.

89 Определение первого бога как *бога богов* принадлежит Ямвлиху («О египетских мистериях», VIII.2); его теоретической основой является то обращение, которым пользуется демиург применительно к новым богам (боги богов; «Тимей», 41a7). Что же касается *генады генад*, то данное выражение, видимо, принадлежит самому Проклу (см.: «Комментарий к „Тимею"», I,457.23; «Комментарий к „Пармениду"», 1045.1). В последнем случае Прокл добавляет определение «исток богов», которое созвучно «истоку истоков» «Халдейских оракулов» (фр. 30). Плотин говорит: «Царь царя и царей и отец богов» («Эннеады», V.5.3.20).

90 Прокл утверждает, что единое «потусторонне и энергии, и молчанию, и спокойствию» («Комментарий к „Пармениду"», 1171.7–8). Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 16.

91 Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,283.1–11.

92 Аллюзия на орфическую теологию. Титаническое разделение указывает на миф о том, что Дионис-Загрей был разорван титанами (см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,145.11–146.22; «Орфика», фр. 209–211). Данный образ часто использовался в неоплатонизме. См., например: *Дамаский.* Комментарий к «Федону», I,85.15; 86.13–16.

93 Последующее изложение во многом перекликается с рассуждениями в VI и VII книгах «Комментария к „Пармениду"» Прокла. Глава 12 II книги настоящего сочинения представляет собой словно бы сумму сказанного там и в основном посвящена теологической интерпретации, оказывающейся словно бы итогом анализа текста Платона, проведенного в комментарии к рассматриваемому диалогу.

94 Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Филебу», § 108.

95 Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,36.22–27. Прокл, анализируя соответствующее рассуждение в «Законах» Платона, говорит о том, что Горы (боги времен года) и Мены (боги месяцев) обладают божественными жизнями и божественными умами.

96 Представление о спутниках богов является общим для всей поздней античности и опирается на описание путешествия богов к сверхнебесному месту в «Федре» Платона. Спутниками богов оказываются лучшие роды: демоны, герои и чистые души (*Ямвлих.* О египетских мистериях, I.3), к которым часто добавляются также ангелы и архангелы.

97 Данная формула заимствована из «Халдейских оракулов» (фр. 8).

Книга III

[1] См. примеч. 23 к книге I.

[2] Εὐφημία. См. примеч. 3 к книге II.

[3] Данный образ, заимствованный из «Халдейских оракулов», описывает, очевидно, то состояние души, о котором говорилось в главе 11 II книги. Речь идет о едином души, родственном первому единому.

[4] Прокл полагает в основу эманации божественных родов платоновский принцип подобия (м.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 29).

[5] Тезис об ослаблении у потомства тех качеств и свойств, которые присущи тем, кто его порождает, является общим для всей неоплатонической философии. Более того, такое ослабление является неотъемлемым признаком эманации. См., например: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 59.8; 64.4; 97.3; 204.21. По поводу ослабления единого см.: *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», II,245.12.

[6] Участвующее всегда образует некое единство или общность с тем, в чем оно участвует, и то же относится к соприкасающемуся (см.: *Дамаский*. О первых началах, II,2.19—29). *Симпатия* также подразумевает некое единство, ибо, в отличие от стоического ее определения, в неоплатонизме она понималась как обладание некими общими свойствами. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 874.27—28, где речь идет о том, что симпатию создают единый эйдос и соответствующая ему общность.

[7] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 21; 64.

[8] И первой такой неявной силой оказывается инаковость единого и сущего в рамках одного объекта — единого сущего.

[9] *Всеобщая природа* — понятие, по свидетельству Аристотеля («О душе», 404а5), восходящее к философии Демокрита. Последний понимал под ней смесь всякого рода семян, которые образуются из атомов. Со времен Стагирита определение «всеобщая природа» (или просто «природа») широко используется в применении ко всем реалиям физического мира как противоположность частным природам отдельных предметов. Такое словоупотребление сохранилось до настоящего времени.

[10] Дамаский детально рассматривает вопросы, обсуждаемые Проклом в данном разделе, в главах, посвященных эманации объединенного, в трактате «О первых началах» (гл. 90 и далее). Отметим, что он называет Проклову эманацию подобного *единовидной*, а не подобного — *неединовидной*.

[11] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 126; 155.

[12] Ср.: Там же, § 23.

[13] Душа Космоса и души живых существ. Так Прокл применяет в данном случает неоплатонический принцип эманации вглубь.

[14] Таким образом, если мы рассмотрим антитезу единое—сущее, то в результате дихотомического деления первыми будут появляться единые единые, единые единые единые и т. д., которые родственны первому единому. Следовательно, первое множество имеет смысл прежде всего с точки зрения его исчисления и его содержательная наполненность («сущие») не имеет значения.

[15] Генады-единицы оказываются безучастными и, как результат, они лежат в основе некоторых счетных структур, которые уже выступают как предмет участия для сущих.

[16] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,131.15–18.

[17] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 28.

[18] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,80.8.

[19] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 114.

[20] Ниже Прокл апеллирует к общей неоплатонической концепции, согласно которой имеются три первых момента сущего: бытие, жизнь и ум, которые воплощаются в душевном (сущенесущее) и телесном (иллюзорное сущее). Отметим, что высшие моменты бытия доводят до совершенства низшие. Так, совершенным (т. е. подлинным) телом оказывается лишь одушевленное тело, а совершенной душой — разумная. По тому же плану строят свою схему восхождения к первому началу Плотин («Эннеады», VI.9) и Дамаский («О первых началах», гл. 9–24).

[21] Общая для всех неоплатоников точка зрения, которая сформулирована как бы в пику эллинистическим философским школам (особенно стоикам), для которых телесное и есть сущее в собственном смысле этого слова.

[22] Главная причина отсутствия собственных качеств у телесного связана с тем, что оно является во всех отношениях инодвижным; как следствие, оно управляется душой (самодвижное), которая действует в согласии с умом (неподвижное).

[23] Ибо тело не может быть бесконечным, а как целое повсеместно лишь бесконечное (см.: *Аристотель*. Физика», 204b10–22).

[24] Вспомним о концепции зла как псевдоипостаси, т. е. того, что относится к сфере мнения, или частного (см.: Наст. соч., I.18).

[25] Логос, дискурсивный, «разговорный» разум, связан, согласно неоплатоническим воззрениям, с душой, в отличие от ума, который оперирует математическими категориями (см., например: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 679.19). Логос оказывается таким же моментом структурного оформления души, как материальный эйдос — основой функционирования природы.

[26] Стоический термин, соответствующий тому, что позднее было названо «инстинкт» (см.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 163).

[27] Имеется в виду Аристотель, причем обладание здесь рассматривается в широком смысле — как наличие какого-либо свойства или состояния. Ср.: «Метафизика», 1016b7.

[28] Таким образом, сущее эманирует через следующие ступени: 1) первое безучастное сущее; 2) первое сущее, выступающее предметом сопричастности для жизни; 3) сущее как свойство = сущая (безучастная) жизнь; 4) жизнь, выступающая предметом сопричастности; 5) жизнь как свойство = сущий и живущий (безучастный) ум; 6) ум, выступающий предметом сопричастности; 7) ум как свойство = сущая, живущая и мыслящая (безучастная) душа; 8) душа, выступающая предметом сопричастности (частная душа); 9) телесное, участвующее в душе; 10) материальное.

[29] *Первым богом* оказывается единое. По поводу учения о смешанном см. также: *Дамаский*. О первых началах, гл. 55–57.

[30] Дамаский называет его таинственным, или неизреченным началом (см.: «О первых началах», гл. 1–24).

[31] Отметим, что данную цитату Прокл несколько видоизменяет: у Платона сперва идет беспредельное, а затем уже предел. Такая неточная передача оригинала, разумеется, выдержана в духе неоплатонизма: приоритет принадлежит пределу как непосредственному потомку единого.

[32] Прокл утверждает, что смешанное *образуется* из предела и беспредельного. Данный тезис, разумеется, является несомненным, однако не следует забывать о том, что таково лишь третье, следующее за двумя стихиями. Между тем впереди с необходимостью должна идти некая единая идея смешанного, которая предшествует стихиям. Таково любое образующееся из стихий, и в частности монада, за которой уже следуют второе и третье. Именно это определение дает смешанному Дамаский (см.: «О первых началах», I,120.2–4).

[33] См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,230.30–31; Комментарий к «Пармениду», 704.36.

[34] Ἑστία. См. примеч. 18 и 133 к книге I.

[35] Прокл имеет в виду халдейскую триаду «наличное бытие—сила—ум». Детальное рассмотрение халдейской триадической теологии проводит Дамаский (см.: «О первых началах», гл. 111–122).

[36] Порфирий и Амелий.

[37] Учение об умопостигаемой материи восходит к воззрениям Александра Афродисийского (см.: «Комментарий к „Метафизике"», 562.13 и далее), который пытался защитить философию Аристотеля от платонической критики. Попытки доказать, что умопостигаемое устроено точно так же, как чувственно воспринимаемое (т. е. образуется из материи и формы), представляются Проклу несостоятельными, и в этом свете тем большее удивление у него вызывают те платоники, которые придерживаются этого мнения. Умопостигаемое не служит материей ума, а оказывается, напротив, парадигмой для его деятельности, и ум не следует рассматривать как некую силу, придающую форму умопостигаемому, так как в этом случае все оказывается лишь умом.

[38] И в связи с этим сам оказывается неким не-единым и потому не существующим, а лишь феноменальным, кажущимся (см.: *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», гл. 432–440).

[39] *Родами сущего* Прокл называет категории, которые в случае общего оказываются некоторого рода парадигмами умного творчества и входят в определение предмета; то есть обретают своего рода сущностный характер. Система категориального анализа сущего восходит к диалогам Платона «Софист» и «Парменид» и к трактату Аристотеля «Категории».

[40] Других свидетельств относительно того, что перу Ямвлиха принадлежит какое-либо сочинение под названием «Платоновская теология», не сохранилось. Возможно, имеется в виду не дошедший до нас трактат «О богах». См. примеч. 13 и 77 к книге I.

[41] Имеется в виду Аристотель. Заметим, что Дамаский также указывает на то, что даже неодушевленное несет на себе хоть и смутный, но все же след жизни. См.: «О первых началах», I,185.15.

[42] Сириан. См. примеч. 7 к книге I.

[43] Ἀιδιότης — синоним слова «вечность» (ὁ αἰών). Мы переводим его как «вечностность», дабы подчеркнуть соотнесение этого слова с некоторым объектом, который оказывается вечным.

[44] Прокл использует здесь общее для античности определение: вечность (ὁ αἰών) = всегда (τὸ ἀεί) + сущее (ὄν). Последствия принятия такой этимологии весьма масштабны, ибо получается, что вечность есть некое атрибутированное сущее, точно так же, как атрибут вечности прилагается к живому-в-себе. Заметим, что второй чин умопостигаемого, помимо вечности, есть целостность и жизнь. См. по этому поводу: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», гл. 139–148.

[45] Таким образом, назвать первую монаду данной триады «единое» можно с бо́льшими основаниями, нежели другие. Так, вторая монада оказывается скорее диадой, а третья вообще беспредельным множеством, образующим все разнообразие видов.

[46] Поскольку время оказывается образом вечности, Прокл вполне законно прибегает здесь к иконическому пути рассмотрения, проводя сопоставление времени и вечности. Момент *«сейчас»* был проанализирован Аристотелем в «Физике» (гл. 11); по его мнению, он, с одной стороны, выступает как предел, а с другой — постоянно оказывается иным и потому, говоря неоплатоническим языком, выступает как беспредельное. См. также: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», гл. 388–389.

[47] Таково определение ума, которое дает Аристотель («О душе», 432а2); по неясным причинам, обычно переводится на русский язык как «форма форм».

[48] Не дошедшее до нас сочинение Прокла. В «Комментарии к „Государству"» философ говорит о своих сочинениях, посвященных монадам, описанным Платоном в «Филебе» и стоящим в преддверии блага — истине, красоте и соразмерности (I,295.24–296.1). Одно из них и имеется в виду.

[49] Один из примеров такой некорректной интерпретации — отнесение логических выводов второй гипотезы к уму и сущему. См.: Наст. соч., I.10.

[50] Текст испорчен, восстановлен по смыслу.

[51] Основная триада «Халдейских оракулов», формально описывающая все устроения богов. См.: *Дамаский.* О первых началах, гл. 111–122.

[52] Вероятно, имеется в виду Плотин и его ученики. См., например: «Эннеады», II.9.6.31–34; V.5 (название).

[53] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 112.

[54] В неоплатонической традиции было принято различать два вида вечных предметов: вневременные (αἰώνια) и имеющие рождение, но не гибнущие (ἀίδια); к последним относится, например, космос как всеобщее живое существо. При переводе на русский язык данное различие теряется.

[55] Скорее всего, имеются в виду Амелий и Порфирий.

[56] Последующее изложение представляет собой текстуальный анализ первых трех логических выводов (единое сущее; целое и части; бесконечное множество) диалога Платона «Парменид» (142b5–143f3).

[57] Аллюзия на аналогию между благом и Солнцем в VI книге диалога Платона «Государство» (508b8–509c4).

Книга IV

[1] Имеются в виду «Халдейские оракулы». См. главу 9.

[2] Сириан. См. примеч. 7 к книге I.

[3] То есть умопостигаемо-умны́е (если использовать латинские кальки: интеллигибельно-интеллектуальные) боги, рассматриваемые в данной книге «Платоновской теологии».

[4] Τῆς κρυφίου τῶν νοητῶν ὑποστάσεως — образ, выдержанный в духе «Халдейских оракулов» (см. фр. 198).

[5] Ἀπεριήγητος. См. примеч. 81 к книге I.

[6] Эманация умопостигаемых и умопостигаемо-умны́х богов происходит в виде триады, а умных — в качестве гебдомады (т. е. семи чинов). См.: Наст соч., V.2; *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», гл. 265 (в последнем случае речь идет о божественном откровении, в котором было названо именно это число).

[7] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 60–62.

[8] *Частные устроения богов* — чины внутрикосмических богов, которые Прокл, по всей видимости, рассматривает в не дошедшей до нас части «Платоновской теологии». Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,432.18–26. Речь здесь идет о том, что умопостигаемая (объединенная) всеобщность выражается тетрадой, а умна́я (разделенная) — декадой.

[9] Божественные имена также понятны только бога́м. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Кратилу», 71; *Ямвлих*. О египетских мистериях, VII.4.

[10] Прокл детально рассматривает данное определение Платона в «Комментарии к „Тимею"», (I,434.10 и далее).

[11] Ср.: *Плотин*. Эннеады, VI.6.1.1 («Множество есть отстояние от единого»).

[12] По поводу триады «κατ' αἰτίαν—κατ' οὐσίαν (καθ' ὕπαρξιν)—κατὰ μέθεξιν» см.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 65. Имеются в виду три состояния сущего: то, каково оно в собственной причине, каково оно в наличном бытии и каково оно в том, что ему причастно. См. также: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,234.23–24.

[13] Логический вывод о соприкосновении следует из двух положений, сформулированных Проклом в «Первоосновах теологии»: эманация совершается с соблюдением принципа подобия (§ 29); первое в каждом чине имеет форму предшествующего (§ 112). Поскольку соприкосновении следует за подобием (см.: *Платон*. Парменид, 1147c1–149d7), Прокл приходит к приведенному заключению.

[14] Ὑπεμνήσθω — букв. «пусть будет напомнено».

[15] Πανδύναμον — термин Плотина (см.: «Эннеады», V.9.9.11).

[16] Συγκλείοντες τὸ πέρας — непереводимый на русский язык намек на «Халдейские оракулы» (фр. 3.2).

[17] То есть ворожеи (первая триада умопостигаемо-умны́х богов) подражают пределу (первой триаде умопостигаемых богов), именуемой здесь Проклом мерой, хранители — беспредельному (порождающей силе, второй соответствующей триаде), а телетархи — смешанному (всесовершенной третьей триаде); потому телетархи и руководят совершенством для всего последующего.

[18] Аллюзия на «Федр» Платона (238d1). См. также: Наст. соч., I.4.

[19] Конкретного оппонента Прокла в данном пассаже назвать невозможно. Вероятно, он апеллирует к общему мнению, сложившемуся к его времени. Современное понимание соответствующих рассуждений Платона, как правило, также вполне укладывается в рамки критикуемой философом концепции. По поводу тех, кто толкует мифологемы Платона как физические явления см.: Наст. соч., I.4.

[20] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,325.5–27; Первоосновы теологии, § 124.

[21] См.: «Эннеады», V.8.3.27–4.6

[22] Диллон указывает на данный пассаж как на 3-й фрагмент из не дошедшего до нас Ямвлихова «Комментария к „Федру"». См.: *Dillon J. M.* Iamblichi Chalcidens In Platonis dialogos commentariorum fragmenta. Leiden, 1973.

[23] Имеются в виду царства Фанета и Никты орфической теологии.

[24] Например, Ямвлихом. См.: *Гермий*. Комментарий к «Федру», 159.24–25. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,334.3–28.

[25] Ср.: *Плотин*. Эннеады, VI.9.11.1–26.

[26] Ибо подлинная сущность появляется лишь в умопостигаемо-умнóм, где имеется уже не один объект (единое сущее), а три: единое, сущность и инаковость, которые причастны друг другу (см.: *Платон*. Парменид, 143a4 и далее).

[27] Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 130.2.

[28] Конъектура: παντα<χοῦ>. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 686.32–34 («Ибо ум, всегда относящийся к возвращающему чину, возводит ввысь и вместе с собой возвращает все зависящее от него множество»).

[29] Ἐκφάνσεως — возможный перевод: откровения. Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 125.

[30] Образ из «Халдейских оракулов» (см.: Фр. 50; 70.3; 111; 167).

[31] Заметим, что блаженные зрелища и пути располагаются в сверхкосмической области, и повелевают ими начальствующие боги, которых Прокл будет рассматривать в VI книге. Эпитет «Спаситель» относится к Зевсу, и, следовательно, соответствующий Зевс оказывается 2-м по неоплатоническому счету.

[32] Вероятно, имеются в виду Плотин, Ямвлих, Феодор Асинский и Сириан. См. ниже, гл. 23.

[33] Под *теургами* Прокл имеет в виду авторов «Халдейских оракулов, на которые он ссылается в подобном же контексте и в «Комментарии к „Пармениду"»: «Либо некое воспеваемое мудрыми (т. е. оракулами) умнóе морское спокойствие, либо мистическая гавань, либо отеческое молчание» (1171.4–6). См. также: «Комментарий к „Тимею"», III,222.14; Наст. соч., II.11.

[34] Учение «Халдейских оракулов» вполне согласуется с Платоновым, и потому ему можно доверять. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II,50.30–32; Комментарий к «Пармениду», 801.17–18.

[35] Как свидетельствует Гермий в «Комментарии к „Федру"» (145.10–11), деление рассуждений Платона в соответствующем диалоге на относящиеся к всеобщим (247b6–248a1) и к человеческим душам (248a1–e4), к которому апеллирует Прокл, принадлежит Сириану.

36 Об этом своем пристрастии Прокл говорит также в «Комментарии к „Тимею"» (I,169.10–11) и в «Комментарии к „Пармениду"» (805.1–2).

37 Скорее всего, Аристотель полагает, что определение души как места видов, принадлежит Платону (прямо философ, который его дает, не назван). Прокл в «Комментарии к „Тимею"» (I,385.29 и далее; ср.: «Комментарий к „Государству"», II,138.13–18) возводит данное определение к орфической теологии.

38 Прокл имеет в виду, во-первых, орфиков, помещавших между Фанетом и Ураном Никту, которая, следовательно, по неоплатоническому счету соответствует первому чину умопостигаемо-умных богов, и, во-вторых, «Халдейские оракулы», согласно которым, первый умопостигаемо-умной чин именуется «ворожеи».

39 Умопостигаемое знание есть наглядная очевидность, и потому оно становится отправной точкой для всякого знания, а также тем, что служит предметом стремления (впрочем, недостижимым) для ума.

40 Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 113.

41 Прокл сопоставляет апофатические логические выводы, относящиеся к данному чину и к первому единому, в «Комментарии к „Пармениду"» (1127.36–1128.7), приходя к тому заключению, что важнейшее отличие состоит в том, что в рассматриваемом случае апофасис сочетается с катафасисом.

42 В «Комментарии к „Тимею"» (III,169.19–21) Прокл ссылается на данное определение как на принадлежащее Орфею. В святынях богов пребывает Фанет. Ср.: «Комментарий к „Пармениду"», 965.14–17.

43 Тем не менее в «Пармениде» Платона апофатический логический вывод относительно несоприкосновения единого в чистом виде отсутствует. «Восполнение» данного упущения принадлежит Сириану, концепцию которого Прокл излагает в «Комментарии к „Пармениду"» (1142.10–1144.40).

44 Имеются в виду те, кто толкует небо из диалога Платона «Федр» как наше, чувственно воспринимаемое. См. примеч. 19.

45 Термин *«соприкосновение»* (συναφή) принадлежит Плотину, который использовал его, описывая восприятие предмета при посредстве ощущения (см.: «Эннеады», IV.5.1.13; 8.2.29). В представлении Ямвлиха соприкосновением с божественным является молитва (см.: «О египетских мистериях», V.26). Прокл понимал соприкосновение приблизительно так же, как Ямвлих (см., например: «Комментарий к „Тимею"», I,211.18; II,243.17 и т. д.). *«Касание»* (ἐπαφή) — термин Платона, которым он иногда обозначал чувственное восприятие («Теэтет», 186b3; «Софист», 246a10). Прокл понимал касание в духе интеллектуальной интуиции позднейших времен (см.: «Комментарий к „Тимею"», II,300.12–13).

46 Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 161.

47 То есть ко всеобщему уму и при его посредстве к подлинной сущности. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,302.20–25; Комментарий к «Кратилу», 113.2; Гимн «К Афине», 32 и т. д.

48 Имеется в виду дискурсивное мышление. Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 199; Комментарий к «Тимею», II,27.30–32.

49 Аналогичную ссылку на тех, кто говорит о справедливости, рассудительности и о знании как об идеях дает Гермий в «Комментарии к „Федру"» (153.33–154.3). Поскольку Прокл и Гермий вместе учились у Сириана, возможно, эта

критика принадлежит именно ему. С нашей точки зрения, вполне вероятно, что речь идет о тех же лицах, что и в примеч. 19, поскольку современные «исследователи», говорящие о физическом характере неба из «Федра», обычно именуют сверхнебесную область местом (или даже миром) идей.

[50] Прокл использует фрагмент из приписываемых Платону «Определений» (411e2), неаутентичность которых несомненна. Ссылается он на то же самое место и в «Первоосновах теологии» (§ 122; 136).

[51] Гермий («Комментарий к „Федру"», 161.3–9) говорит о том, что лугу соответствует орфическая Никта, так как именно здесь располагаются истоки жизни. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», II,346.19–25.

[52] В орфической теологии Никта именуется амбросиальной кормилицей богов (см.: «Орфика», фр. 106).

[53] Об этом говорит Гомер (см.: «Одиссея», V.92–95). Ср.: *Гермий.* Комментарий к «Федру», 156.19–157.3.

[54] Сириан связывал трех орфических Никт с самой справедливостью, самой рассудительностью и с самим знанием. При этом первая пребывает в себе и отвечает за мантику, т. е. соответствует знанию; вторая выходит за свои пределы, именуется «почтенная» и ее добродетель — рассудительность; третья же такой выход уже совершила и участвует в порождении, с ней соотносится справедливость. См.: *Гермий.* Комментарий к «Федру», 154.15–21.

[55] Благополучная жизнь принадлежит чистым душам — даже низвергнутым в становление (см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,112.23–25).

[56] Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 130.4.

[57] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,303.24–30.

[58] Ἀναπόδραστος — данный термин связан с именем «Адрастея». Ср.: *Плотин.* Эннеады, IV.3.24.10–11.

[59] Аллюзия на «Халдейские оракулы» (фр. 153: «Ибо теурги не входят в стада, подчиненные року»).

[60] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 177.

[61] То есть душевное единое.

[62] *Некоторые* — стоики. См.: Stoicorum Veterum Fragmenta / Coll. I. Ab. Arnim. Stutgardiae, 1978 (в дальнейшем — SVF), II, фр. 416; 439–440; 447; 451; 454.

[63] Ср.: Там же, II, фр. 368; 458; 473; 716.

[64] Данные определения, относящиеся к душам, Прокл рассматривает во II книге «Комментария к „Тимею"» (делимость и неделимость — 139.9–146.22; участие в родах сущего — 135.21–139.8; деление в отношении гармонических логосов — 167.24–174.10).

[65] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 67; 69.

[66] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 111.

[67] Προκαταρχεῖ — стоический термин. См.: SVF, II, фр. 346.

[68] По поводу делимости и неделимости различных сущих см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,139.14–140.10.

[69] Игра слов: νῶτον («хребет») — νοητόν («умопостигаемый»).

[70] Как говорит Прокл в «Комментарии к „Тимею"», ровность и гладкость в случае космоса указывают на его полную готовность к восприятию божественной души (II,101.14–17).

[71] В «Комментарии к „Кратилу"» Прокл утверждает, что Уран, будучи умом умов, объединен с первым умопостигаемым, обоснован в нем и потому связывает с ним все умнóе (101.1–4).

[72] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,168.17–20. Царства богов здесь соотнесены вот с каким порядком их следования: 1) Фанет; 2) Никта; 3) Уран; 4) Крон; 5) Зевс; 6) Дионис.

[73] Речь идет о Феодоре Асинском. Трактат «Об именах» до нас не дошел. Описывая его метафизическую систему, Прокл утверждает, что он говорил о двух началах: 1) Первое, или Неизреченное, соответствующее небу, и 2) Единое, или умопостигаемая ширь, соотносимое с поднебесным сводом («Комментарий к „Тимею"», II,274.10–277.26).

[74] Сириан. Ср.: Наст. соч., I.1, 7.1.

[75] Полное название этого утраченного сочинения — «Созвучие Орфея, Пифагора и Платона в отношении оракулов» (см.: *Суда.* Словарь, Sigma.1662).

[76] *Отцами* Прокл в данном случае называет Плутарха Афинского и Сириана, а *праотцами* — Ямвлиха и Феодора; обычно же праотцем он именует Плутарха. См.: «Комментарий к „Пармениду"», 1058.22.

[77] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 110; Комментарий к «Кратилу», 169; Комментарий к «Пармениду», 805.20..

[78] См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,68.6–85.31.

[79] Имеются в виду перипатетики, последователи Аристотеля, которые, согласно Проклу, представляют совершенство как результат энергии и понимают его как реализацию целевой причины в ее окончательной завершенности. Философ строит свою критику подобных представлений, основанную на платоническом принципе самосовершенного, в основном применительно к аристотелевскому учению о душе как энтелехии тела. Ср.: «Комментарий к „Тимею"», II,285.23–31.

[80] Прокл скорее всего говорит об Анаксагоре, который, как пишет философ в «Комментарии к „Пармениду"» (1214.10–11), полагал душу первым началом. См. также: Наст. соч., I.3.

[81] То есть совершенство ума. Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 169.

[82] Такова основная характеристика души. Ср.: Там же, § 198–200.

[83] Это также перипатетики. Ср.: Наст соч., I.3; *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1214.11–12.

[84] Греческое слово τελετάρχαι можно произвести от двух других: τελετή (таинство) и ἀρχή (начало, начальство). В результате получается: начальники таинств.

[85] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 45: «Все самогипостазирующееся не рождено».

[86] По поводу возникновения умопостигаемых триад см.: Наст. соч., III.25.

[87] Αὐτοφανῆ. Ямвлих называет αὐτοφανεία непосредственные явления богов как противоположность тем откровениям, которые даются в форме символов или оракулов («О египетских мистериях», I.12).

37 Зак. 3700

[88] Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Федону», I, § 167.

[89] Ср.: *Ямвлих*. О египетских мистериях, I.11. Подлинное поклонение богам осуществляется не при посредстве слов, а в делах.

[90] Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», 115.16–17.

[91] Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», § 103.

[92] Прокл демонстрирует принцип построения апофатических и катафатических определений, пользуясь для этого теми богатыми возможностями, которые предоставляет греческий язык. Отметим, что в первых двух определениях (единое не целое и единое целое) *отсутствует* глагол-связка, ибо в случае его наличия именно этот глагол отрицался бы или утверждался и мы неизбежно внесли бы в суждение оттенок бытийственности, не имеющий отношения к высшему единому. В третьем же он присутствует, так как все умопостигаемое уже подразумевает бытийственность.

[93] *Третий бог* — третья триада умопостигаемых богов, смешанное, живое-в-себе. Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», § 204.4. Третий бог тождествен Фанету орфиков, который является мужеженским божеством. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,424.6–430.18.

[94] Ибо оно появляется там, где уже в явном виде присутствует инаковость. См.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II.17.15–16.

[95] Данная формула основывается на том определении, которое Платон дает в «Государстве» (518c9): наиболее явственное из сущего.

[96] Аллюзия на десять пар противоположностей, о которых говорили пифагорейцы. Ср.: *Аристотель*. Метафизика, 986a22–26.

[97] В «Комментарии к „Тимею"» Прокл говорит о божественном, сущностном, душевном и физическом числах (II,161.26–28).

[98] Совершенному числу у Платона Прокл посвятил весьма значительное по своему размеру рассуждение в «Комментарии к „Государству"» (II,16.3–74.25).

[99] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,105.9–11.

[100] Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», 70.2 и далее.

[101] См.: Там же, 96.13–15, где содержится ссылка на данное рассуждение.

[102] Κέρμα — редко встречающийся термин, производный от использованного Платоном глагола κατακεκερματίσθαι (см.: «Парменид», 143e4). Ср.: *Дамаский*. О первых началах, I,130.3; 278.11; 281.1.

[103] В тексте лакуна, восстанавливаем по аналогии со следующим пассажем: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 112.

[104] Ἀνεξέλικτα καὶ ἀδιεξίτητα. См.: *Аристотель*. Физика, 204a14; 207b29; *Плотин*. Эннеады, VI.9.6.10; II.4.7.14; *Прокл*. Первоосновы теологии, § 94.

[105] *Теургами* Прокл обычно называет авторов «Халдейских оракулов», для которых «нумерологические» построения, в отличие от орфиков и пифагорейцев, не характерны. Возможно, здесь имеется в виду пифагорейская традиция, хотя в «Комментарии к „Тимею"» философ свидетельствует о том, что «теософы» (еще одно обычное указание на «Халдейские оракулы») изучали циклические явления в природе (III,40.31–41.24).

[106] См. рассуждение Прокла о времени в «Комментарии к „Тимею"» (III,24.30–32.4).

[107] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», II,16.3–22.19.

[108] Ср.: *Сириан.* Комментарий к «Метафизике», 145.24–25 («Итак, необходимо сказать, что божественное бесконечно по силе, но обладает ограниченным пределом числом»).

[109] Дамаский считает необходимым относить начало рассмотрения данной триады к тому месту «Парменида», которое предшествует указанному (см. его «Комментарий к „Пармениду"», 119.8–25).

[110] Имеются в виду Плотин (см.: Наст. соч., I.11, 47.9–12) и Амелий (см.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1052.34–35).

[111] Προποδίζον — аллюзия на неопифагорейское определение числа как прогрессии, берущей свое начало с монады и вновь завершающейся на едином (см.: *Теон Смирнский.* О пользе математики, 18.3). Такое же определение числу дает Модерат (см.: *Стобей.* Антология, I.21.9).

[112] Третья чаша на пирах посвящалась Зевсу Спасителю. В античной литературе об этом впервые упоминает Пиндар («Истмийские песни», VI.7–8). После того, как данное выражение использовал Платон, к нему очень часто апеллировали философы-платоники.

[113] Περατωτικόν (определяющее, т. е. полагающее *предел*) — неологизм, принадлежащий Проклу и строящийся по образцу слова ὁριστικόν (определяющее, т. е. полагающее *границу*). См.: «Комментарий к „Тимею"», III,183.10; «Комментарий к „Пармениду"», 734.30.

[114] Дамаский критикует Прокла за данное утверждение. См.: «Комментарий к „Пармениду"», 126.4–6.

[115] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,79.2–15.

[116] Аллюзия на «Халдейские оракулы» (фр. 57), где речь идет о сотворении семи космических твердынь (сфер).

Книга V

[1] Текст, видимо, испорчен, κατὰ μέθεξιν добавлено по смыслу.

[2] Умные боги занимают третье место в эманации божественного, которая описана 2-й гипотезой диалога Платона «Парменид», после умопостигаемых (Прокл рассматривает их в III книге) и умопостигаемо-умных (книга IV) богов.

[3] Таким образом, сформулированный выше (см.: Наст. соч., IV.2, 12.22–25) принцип непрерывности эманации божественного соблюдается и в данном случае.

[4] Умопостигаемые боги соответствуют пребыванию, умопостигаемо-умные — выходу за свои пределы, а умные боги — возвращению; на этом круг эманации всеобщих божественных устроений завершается, и последующие эманации оказываются частными, устроения которых (сверхкосмические, сверхкосмически-внутрикосмические и внутрикосмические) эманируют в том же порядке.

[5] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 27.

[6] Κατ' ἐπίνοιαν — словосочетание, по всей видимости означающее в поздней античности всего лишь пустые выдумки. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,95.10.

[7] Аллюзия на ложную этимологию, согласно которой слово ζωή («жизнь» — от глагола ζῆν) происходит от глагола ζεῖν («кипеть», «бурлить»), восходящую к Гераклиту (см.: фр. 38а10). Ср.: *Аристотель.* О душе, 405b28. Неоплатоники очень часто использовали эту этимологию в своих построениях. См., например: *Плотин.* Эннеады, VI.5.12.9; *Дамаский.* О первых началах, I,179.8–9 и т. д.

[8] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 155.

[9] Различение отеческого и демиургического основывается на теореме, доказанной Проклом в «Первоосновах теологии» (§ 157): отеческое гипостазирует наличное бытие сущих, демиургическое же лишь руководит видообразованием сложных предметов.

[10] Таков, например, миф о браке Зевса и Геры, который Прокл подробно анализирует в «Комментарии к „Государству"» (I,133.19–135.17), основываясь в этом своем рассмотрении на сюжете из «Илиады» Гомера (XIV.292 и далее).

[11] 'Αστράπτοντος — аллюзия на эпитет, относящийся к Зевсу — ἀστραπαῖος (громовержец). Ср.: «Халдейские оракулы», фр. 1.4; 146.5.

[12] 'Αμείλικτοι — халдейское имя чистых (ἄχραντοι) богов. Ср.: Там же, фр. 35–36.

[13] Согласно неоплатоническому определению, умопостигаемые боги есть объединенное, умопостигаемо-умные — разделяющееся, а умные — разделенное (см.: *Дамаский.* О первых началах, I,290.10–13; Комментарий к «Филебу», § 244). И такая раздельность формируется как результат влияния предшествующих богов, которым соответствуют монада и триада соответственно. Потому умные боги оказываются одновременно монадическими и триадическими. Меру их монадичности и триадичности Прокл обсуждает ниже.

[14] *Сфайрос* (шар) — согласно Эмпедоклу, состояние всего в различные эпохи. Как говорит Прокл в «Комментарии к „Тимею"» (II,69.18–27), в эпоху Любви Сфайрос оказывается умопостигаемой парадигмой, а в эпоху Вражды — чувственно воспринимаемым изображением этой парадигмы; общее состояние Сфайроса родственно космосу, демиургу и всесовершенному живому существу, и потому в собственном смысле слова он выступает как умное устроение. Заметим, что Сириан полагает, что Сфайрос есть умопостигаемое («Комментарий к „Метафизике"», 43.17; 187.25).

[15] Семеричное деление умных богов воспроизводится как изображение в структуре души, которую Платон описывает в «Тимее» (35b4–c2). См. по этому поводу: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,268.15–273.26.

[16] Аллюзия на дефиницию первого числа у Евклида («Начала», VII, определение 12)..

[17] Как указывает Ямвлих в «Богоизреченной арифметике» (74.10–15), опираясь в этом на свидетельство Никомаха, Филолаю принадлежит следующая система соответствия чисел и действительных предметов: 1 = точке; 2 = линии; 3 = поверхности; 4 = трехмерной фигуре; 5 = качеству и цвету; 6 = одушевленно-

сти; 7 = уму, здоровью и *так называемому свету ума*; 8 = любви, дружбе, мудрости и вымыслу.

[18] То есть того, что теология ума у Платона соответствует орфической и представленной в «Халдейских оракулах». Ср.: Дамаский. Комментарий к «Пармениду», гл. 265–266.

[19] Зевс в этом пассаже именуется «Отец всего», а Крон соответственно «Отец Отца всего».

[20] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 101.

[21] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,46.19–47.3.

[22] Как известно, когда Рея скрывала младенца-Зевса в Диктейской пещере на Крите, Куреты заглушали его плач ударами копий о щиты и экстатическими плясками (см.: *Страбон.* География, X,3,11). Ср.: «Орфика», фр. 151. Прокл часто обращается к этому сюжету. Ср.: «Комментарий к „Кратилу"», 107; «Комментарий к „Тимею"», I,317.11–20.

[23] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,159.13–160.12.

[24] См примеч. 14.

[25] «Поскольку <душа Всего> занимает промежуточное положение между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым и так как она уподобляет чувственно воспринимаемое умопостигаемому, она относится к водительствующей последовательности (ибо та уподобляет последующее единичным высшим чинам); коль скоро она действует энергиями двух видов (попечительствующими о чувственно воспринимаемом и соединяющими с умопостигаемым), она соотносится со свободными богами» (см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,273.16–22).

[26] То есть орбиты семи планет.

[27] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 112.

[28] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 159.

[29] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 167.

[30] Имеется в виду учение Амелия о трех демиургах (см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,306.1–31; III,103.18–28).

[31] Мифологический сюжет об оскоплении Урана Кроном принадлежит Гесиоду (см.: «Теогония», 154–210). Зевс, в свой черед, оскопил Крона и низверг его в Тартар (Там же, 73; 851). Ср.: *Плотин.* Эннеады, V.8.13.7–10. На этот миф как на имеющий орфические корни Прокл прямо ссылается в «Комментарии к „Кратилу"» (105); на рассказ об оскоплении и заточении Крона как на принадлежащий «теологам» (под которыми философ обычно понимал орфиков) он указывает в «Комментарии к „Тимею"» (II,209.2–3).

[32] Классическое описание золотого века. Ср.: *Гесиод.* Труди и дни, 109–126. См. также: *Прокл.* Комментарий к «Государству», II,75.15–28.

[33] Базовое описание хаотического состояния всего (см.: *Платон.* Тимей, 30a3–6). Причинами такого положения оказываются, согласно Проклу, законы рока и вожделения (см.: «Комментарий к „Тимею"», I,389.9–15).

[34] Аллюзия на миф об Эрихтонии, первом царе Афин, рожденном Геей от семени Гефеста. Прокл неоднократно использовал этот миф в своих работах. См., например: «Комментарий к „Тимею"», I,101.7–8; 143.24–144.18.

[35] По поводу самодостаточности см.: Наст. соч., I.19; *Прокл*. Первоосновы теологии, § 9–10.

[36] *Хитонами* душ служат тела (см.: Там же, § 209).

[37] *Горы* — боги календарных сезонов. Об их покровительстве, оказываемом душам, см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,163.15–164.22.

[38] Согласно воззрениям Плотина (см.: «Эннеады», I.4.9.22–23), неусыпность в энергии составляет преимущество божественного.

[39] Сформировавшаяся в стоической философии идея космополиса как космического государства душ часто использовалась в несколько измененном виде в неоплатонизме. См., например: *Ямвлих*. О египетских мистериях, II.9. Особенно любил данную идею Прокл. Истоком ее неоплатонической интерпретации, по-видимому, можно считать те параллели между человеческой душой и государственным устройством, которые Платон проводит в «Государстве» и «Законах».

[40] Θεοὶ δαίμονες. Прокл здесь перефразирует Платона, который говорит: θεῖοι δαίμονες (божественные демоны — «Политик», 271d6–7).

[41] Ἀκήλητοι — определение, восходящее к Ямвлиху (см.: «О египетских мистериях», I.14).

[42] *Тефия* — супруга Океана, прародительница всех богов (см.: *Гомер*. Илиада, XIV.201). Согласно Проклу, Океан и Тефия являются первыми истоками, а Рея — уже потоком, вытекающим из истока (см.: «Комментарий к „Тимею"», III,179.8–180.17; «Комментарий к „Кратилу"», 144).

[43] Образ, заимствованный из «Халдейских оракулов» (фр. 65.2).

[44] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Кратилу», 101.

[45] То есть как раз то, что утверждает метафизика.

[46] *Титаниды* — дочери Урана и Геи: Темис, Тетис, Мнемозина, Тейа, Диона, Феба и Рея (см.: «Орфика», фр. 114).

[47] Как явствует из Проклова «Комментария к „Тимею"» (I,310.3–317.20) такое деление демиургии на виды принадлежит Сириану.

[48] По поводу деления частного (околокосмического) см.: Наст. соч., VI.6–7; *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,136.23–28; Комментарий к «Кратилу», 148.

[49] Имеется в виду первый умной отец — Крон.

[50] Образ Плотина (см.: «Эннеады», VI.7.28.28).

[51] Ср.: Наст. соч., III.8, 33.7–13.

[52] Имеются в виду Амелий (см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,103.18–28; I,306.1–31) и Феодор Асинский (см.: Там же, I,309.14–20).

[53] Так говорил платоник Аттик (II в.) — см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I. 431,14–20. О воззрениях Плотина и Феодора см.: Там же, I,427.6–20.

[54] Ср.: Там же, I,447.19–32.

[55] Одна из редких в неоплатонических текстах ссылок на весьма популярную в околофилософской литературе последних двух столетий тему теории идей у Платона. Единственная причина, по которой Прокл считает оправданным бытие идей — это апории, относящиеся к существованию единого во многом, которые были сформулированы в первой части «Парменида» Платона. Детально «гипотезу об идеях» Прокл рассматривает в «Комментарии к „Пармениду"», 785.4–808.4.

[56] Пример из «Федона» Платона (74a9–c9).

[57] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 22.

[58] Ср.: Там же, § 114; *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1066.22–24; 1069.9.

[59] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 23.

[60] Как утверждает Прокл, демиург производит деление на пять частей в согласии с теми родами сущего, о которых Платон говорит в «Софисте» (см.: «Комментарий к „Тимею"», II,132.3–135.20). Кроме того, душа содержит в себе пять моментов: сущность, которая трояка и соответствует наличному бытию, гармонии и эйдосу, сила и энергия (Там же, II,126.30–127.23; 279.22–25; 315.33–316.4). Что касается деления на семь, то о нем Платон прямо говорит в «Тимее» применительно к кругам души (36d2) и к планетарным сферам (38c8).

[61] Таким образом, получаются следующие соотношения:

Умопостигаемое	Умопостигаемо-умнóе	Умнóе
κατ' οὐσίαν: ὄν	κατὰ μέθεξιν: ὄν	κατὰ μέθεξιν: { ὄν, ζωή }
κατ' αἰτίαν: { ζωή, νοῦς }	κατ' οὐσίαν: ζωή	
	κατ' αἰτίαν: νοῦς	κατ' οὐσίαν: νοῦς

[62] Прокл детально рассматривает этот вопрос в «Комментарии к „Тимею"» (I,268.6–15).

[63] В «Комментарии к „Тимею"» (I,299.21–300.13) философ делает следующий вывод: творец есть в первую очередь тот, кто придает форму, отвечает за процесс видообразования, отец же оказывается подателем жизни. Плутарх Херонейский («Платоновские вопросы», II, 1000e10–1001c4) решает проблему весьма похожим образом: творцом у него оказывается тот, кто создает неодушевленное путем оформления материи, отец же полагает начало рождению одушевленного. Поскольку космос есть живое существо, то есть в некоторых его частях (лишь в этом мы видим отличие от неоплатонической концепции, согласно которой живое существо есть *весь* космос) имеется жизнь, его демиург есть не только творец, но и отец.

[64] Таким образом, отеческое и творческое есть два крайних термина в рассуждении, и промежуточное (низшему из которого соответствует демиург), следовательно, включает оба этих термина. Такое определение Прокл дает в «Комментарии к „Тимею"» (I,311.25–312.14).

[65] Прокл связывает учение о демиурге с халдейской триадой «отец—сила—отеческий ум» (см.: «Халдейские оракулы», фр. 3–4).

[66] Имеется в виду первая речь, которую демиург в «Тимее» Платона обращает к новым богам (41a7–d3). Заметим, что определенные предписания он дает и частным душам (41e1–42e4); хотя в этом случае Платон и не прибегает к прямой речи, можно считать эти указания вторым логосом демиурга.

[67] Ниже Прокл проводит рассмотрение атрибутов демиурга, следуя в этом тексту «Тимея» Платона. Текст диалога он рассматривает и в «Комментарии к „Тимею"». Соответствия получаются такие:

«Платоновская теология»	«Тимей»	«Комментарий к „Тимею"»
60.2–61.3	29e1–2	I,359.22–365.3
61.4–14	29e2–3	I,365.6–366.20
61.15–62.3	30a2–3	I,370.11–381.21
62.4–63.19	30b1–3	I,398.13–402.12

[68] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 119.

[69] Ср.: Там же, § 71.

[70] Λογισμός — термин, производный от использованного Платоном глагола λογίζομαι. Демиургу как мыслящему уму свойственно логическое мышление. Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Федону», I, § 81.

[71] Ἀυτουργῶν — термин из «Халдейских оракулов (фр. 68.2).

[72] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 995.26–996.8.

[73] Ἑτεροκίνητον. Имеется в виду тело, которое, согласно Платону, приводится в движение душой. Сам термин принадлежит Сириану (см.: «Комментарий к „Метафизике"», 23.21).

[74] «Ибо слова всегда подражают действительным предметам, толкователями которых они являются» (*Прокл.* Комментарий к «Алкивиаду I», 22.10–11).

[75] Прокл рассматривает соответствующие качества новых богов и в «Комментарии к „Тимею"»: 1) боги богов — III,202.19–204.32; 2) нерасторжимость — 206.24–214.35; 3) возобновляющееся бессмертие — 215.6–220.8; 4) телесиургия — 220.11–229.5; 5) порождающее руководство — 229.8–242.7.

[76] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,241.5–242.7.

[77] *Вечно рождающийся бег природы* — выражение Платона («Законы», 773e6–7).

[78] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 56–57.

[79] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,244.12–303.32.

[80] Очевидно, имеются в виду все предшественники Ямвлиха. В трактате «О душе» (фрагмент, см.: *Стобей.* Антология, I.49,32) последний приписывает такое отождествление стоикам, Нумению, Плотину, Порфирию и Амелию. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,231.6–26; 245.19–246.28.

[81] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,199.13–303.32. Отметим, что философ также указывает на трактат Ямвлиха «О речи Зевса в „Тимее"» (Там же, I, 308.20).

[82] Ниже Прокл описывает действия демиурга по созданию космоса, которых он насчитывает 10 в соответствии с их объектами (он рассматривает их и в «Ком-

ментарии к „Тимею"»): 1) тело космоса («Тимей», 31b4–8; «Комментарий к „Тимею"», II,5.31–13.14); 2) пропорции, меры и числа космического тела («Тимей», 31b8–32c4; «Комментарий к „Тимею"», II,13.15–56.11); 3) совершенство космоса как целого из целых («Тимей», 32c5–33b1; «Комментарий к „Тимею"», II,56.12–68.5); 4) сферическая форма космоса («Тимей», 33b1–c4; «Комментарий к „Тимею"», II,68.6–85.31); 5) самодостаточность космоса («Тимей», 33c5–34a1; «Комментарий к „Тимею"», II,86.1–92.9); 6) движение и жизнь («Тимей», 34a1–b3; «Комментарий к „Тимею"», II,92.10–102.3); 7) душа («Тимей», 34b3–37c5; «Комментарий к „Тимею"», II,102.4–316.4); 8) время («Тимей», 37c6–38c3; «Комментарий к „Тимею"», III,1.4–52.33); 9) звезды («Тимей», 38c3–39e4; «Комментарий к „Тимею"», III,53.1–96.32); 10) небесные боги («Тимей», 39e4–40d5; «Комментарий к „Тимею"», III,97.1–161.6).

[83] Прокл в «Комментарии к „Пармениду"» (1191.34–35) называет первую гипотезу рассматриваемого диалога гимном первому богу — единому. Здесь он использует ту же самую формулу в применении к диалогу Платона «Тимей».

[84] Утверждение, что «боги богов», к которым обращается в «Тимее» с речью демиург, их творец и отец, принадлежит Сириану. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,203.32–204.32.

[85] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 21.

[86] Имя Ζεύς в греческом языке в прямых и косвенных падежах имеет 2 различные основы. Так, в винительном существует две формы: Δία (исконная аттическая, которая позднее вошла в койнэ) и Ζῆνα (ионийская).

[87] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Кратилу», 101.

[88] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,140.24–141.3.

[89] Соотношение демиурга и парадигмы вызывало многочисленные дискуссии в неоплатонизме. Ср.: Там же, I.431.14–433.11, где Прокл излагает мнения Аттика, Порфирия, Ямвлиха и Амелия по данному поводу.

[90] Имеются в виду «Халдейские оракулы». На цитируемый ниже фрагмент, помимо Прокла (см.: «Комментарий к „Тимею"», II,246.28; «Комментарий к „Государству"», I,99.1; «Комментарий к „Кратилу"», 101), ссылается и Дамаский («Комментарий к „Пармениду"», 205.21).

[91] Более полный вариант данного фрагмента из «Халдейских оракулов приводит Дамаский («О первых началах», I,154.16–26).

[92] Таким образом, получаются следующие соотношения: 1) δι' ὅ = Крон = πέρας; 2) τὸ ζῆν = Рея = ἄπειρον; 2) оба имени = Зевс = μικτόν = νοῦς.

[93] Дамаский в «Комментарии к „Филебу"» (133.4–5) отвергает это мнение Прокла и говорит, что в данном диалоге речь идет о внутрикосмическом Зевсе.

[94] Видимо, речь идет об эпикурейцах и перипатетиках. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,262.2–9; 266.21–267.1.

[95] Такого мнения придерживался Хрисипп (см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,414.4–7 = SVF, II.1042).

[96] Имеются в виду сыновья Крона Зевс, Посейдон и Плутон, согласно цитируемому мифу из «Горгия», путем жребия поделившие между собой космос.

[97] Вероятно, речь идет о Ямвлихе и Феодоре Асинском (см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,190.4–191.24).

[98] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,198.11–16.

[99] Как полагает Прокл, Прометей покровительствует людям, подобно тому как его брат Эпиметей — бессловесным животным. См.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,346.12–17; Комментарий к «Государству», II,53.5–8; *Дамаский*. Комментарий к «Филебу», § 60.

[100] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,142.14–143.24.

[101] Ср.: Там же, I,165.30–169.21.

[102] Как утверждает Прокл в «Комментарии к „Тимею"» (II,294.30.32), Гермесову последовательность, в качестве причины располагающуюся в демиурге, гипостазируют музы и Мусагет (Аполлон). Интересно, что сам Прокл увидел во сне, будто сам он является звеном в Гермесовой последовательности и что в нем живет душа Никомаха-пифагорейца (*Марин*. Прокл, или О счастье, 28).

[103] Дике сопровождает Зевса и следит за исполнением божественного закона. См.: *Платон*. Законы, 716a2–3; *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,290.5–10.

[104] Аллюзия на утверждение Гесиода о том, что надлежащий порядок — это наилучшее для смертных, неупорядоченность же — наихудшее («Труды и дни», 471–472). Данная максима была весьма популярна в античности.

[105] Богиня *Фемида* ассоциировалась в неоплатонизме с исполнением божественного закона в космосе и была словно бы монадой всей упорядоченности космоса (см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,396.29–398.3).

[106] В данном случае имеются в виду Гомер и его комментаторы. Ср.: «Илиада», I.44; 497.

[107] Платон подробно рассматривает данный вопрос в «Законах» (756e9–758a2). В «Комментарии к „Алкивиаду I"» (2.8–4.2) Прокл использует эти рассуждения Платона при описании иерархического устройства космоса.

[108] Аналогия в данном случае означает пропорцию. Прокл дает различные определения суждению Зевса. В «Комментарии к „Государству"» (I,289.2) он также говорит в этом качестве об аналогии; в «Комментарии к „Тимею"» речь идет о превосходстве подобия и тождественности над неподобием и инаковостью (II, 78.28–29), а также о «политическом» искусстве управления космосом (II,198.19) и о «демиургической геометрии (II,220.23; см. также: «Комментарий к „Государству"», II,263.12).

[109] В отличие от определения «варварские предания», указывающего, как правило, на «Халдейские оракулы», *отеческие предания* относятся к теологии и мифологии эллинов. Прокл имеет в виду в первую очередь Гомера, Гесиода и Орфея.

[110] Так поступает Плотин. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,322.20–22 (здесь содержится аллюзия на «Эннеады» III.9.1).

[111] Порфирий. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,322.22–24.

[112] Лонгин. Ср.: Там же, I,322.20–22.

[113] Имеется в виду прежде всего орфическая теология. Ср.: Там же, I,312.26–303.23.

[114] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 21.

[115] Ср.: Там же, § 126.

[116] Ср.: Там же, § 146.

[117] Речь идет о едином-благе. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1181.39. По поводу глагола «похитил» см.: Там же, 1071.1—3; «Халдейские оракулы», фр. 3.1.

[118] См.: Наст соч., I.22, 101.27, где данный тезис разбирается подробно. См. также: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 8.

[119] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 71.

[120] Парадигма была для демиурга прежде всего источником видов, в частности четырех идей живых существ. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,105.14—110.12.

[121] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 120.

[122] В *кратере* (сосуде для смешивания вина) демиург смешивает компоненты, входящие в состав души (*Платон.* Тимей, 41d4). См.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,246.29—247.26. Образ кратера был чрезвычайно популярен в орфической и герметической философии. Один из трактатов «Герметического корпуса» (IV) так и озаглавлен: «Кратер»; речь в нем идет о сосуде, из которого души черпают ум.

[123] Здесь и далее Прокл апеллирует к тем категориям, которые Платон рассматривает в диалоге «Софист», делая логический вывод относительно них на основании понятия единого сущего, или единого, обладающего свойствами (сущность, покой, движение, тождественность и инаковость).

[124] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,155.26—28.

[125] Ср.: *Дамаский.* Комментарий к «Пармениду», 149.25—28. Диллон атрибутирует данное рассуждение как фрагмент из «Комментария к „Пармениду"», принадлежащего перу Ямвлиха (6а).

[126] На тех же самых «кое-кого» Прокл ссылается также в «Комментарии к „Государству"» (II,204.23—205.27). Вероятно, имеются в виду Нумений (см.: фр. 52.121—129) и Аттик (см.: фр. 4.101—104).

[127] Имеются в виду «Халдейские оракулы» (см.: фр. 49.3).

[128] См.: *Аристотель.* Вторая Аналитика, 72а6; 74b26.

[129] Богиня, о которой идет речь,— Геката (см.: «Халдейские оракулы», фр. 52).

[130] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Кратилу», 114.

[131] Имеются в виду стражи чистоты. Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 154.

[132] Ср.: Там же, § 152.

[133] Ср.: Там же, § 154.

[134] Данное определение относится к единому сущему (см.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 713.18—19).

[135] Ἐπτοημέναι — термин Платона (см.: «Федон», 68с9; 108b1; «Государство», 439d7).

[136] То есть от второй триады умопостигаемо-умных богов. См.: Наст. соч., IV.17; *Прокл.* Комментарий к «Тимею», III,303.26—30.

[137] То есть орфической традиции.

[138] Прокл говорит о трех Куретах, хотя, как свидетельствуют Диодор Сицилийский («Историческая библиотека», V.65.1—2) и Страбон («География», X.3, 22), в античной мифологии речь шла о девяти.

[139] Два важнейших эпитета Афины.

[140] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Кратилу», 185.

[141] В данном случае имеются в виду Орфей и Гесиод.

[142] То есть с «Халдейскими оракулами».

[143] О вечности умных богов, которые образуют семь чинов. Как свидетельствует Дамаский («Комментарий к „Пармениду"», 33.24–26), «Халдейские оракулы» давали имя «вечность» не только первой таковой, соответствующей второму чину умопостигаемых богов, но и всем последующим богам, бытие которых вневременно.

[144] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 99; 166.

[145] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Алкивиаду I», 20.8–13; *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», 138.15–139.3.

[146] Имеется в виду Сириан.

[147] То есть в первой триаде умопостигаемого и умопостигаемо-умного соответственно.

[148] Как указывает Дамаский («Комментарий к „Пармениду"», 136.7–14), данная концепция принадлежит Сириану.

[149] Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», 138.15–21.

[150] См. примеч. 112 к книге IV.

[151] См.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1048.6–8; 1059.8–11.

[152] Ср.: Там же, 1139.17–28.

Книга VI

[1] Прокл словно бы подытоживает предыдущее изложение. По поводу вечности умных богов см. примеч. 143 к книге V.

[2] В данном случае под истоками понимаются умные боги, которые, как утверждает Прокл («Комментарий к „Кратилу"», 143), оказываются истоками в собственном смысле этого слова.

[3] Гермий («Комментарий к „Федру"», 115.18–117.16) свидетельствует о том, что утверждение о нерожденности любого начала (в частности, богов-архонтов) принадлежит Сириану.

[4] То есть благодаря бытию демиурга. Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 26.

[5] Таких имен четыре: начальствующие (ἀρχικοί), водительствующие (ἡγεμονικοί), сверхкосмические (ὑπερκόσμιοι) и уподобляющие (ἀφομοιοτοκοί). Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», 200.14–201.6.

[6] Имеются в виду «Халдейские оракулы».

[7] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,99.1–2; 204.11–12.

[8] Следовательно, в отличие от умных богов, богам-архонтам соответствует триадическое деление по чинам.

[9] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 116.

[10] Имеется в виду космос. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,457.12–25.

[11] Посидоний дает следующее определение: «Эфиром оказывается наиболее тонкая влага сущности, по природе тонкая и сияющая» (фр. 271с2–3). Под *«телами»* имеются в виду прежде всего так называемые Платоновы тела из диалога «Тимей». Наиболее плотным из них является земля, которой соответствует куб. По поводу использования Проклом термина «влага» (χύμα) см.: *Иоанн Филопон*. О вечности космоса, I.7, 19.13; 21; Комментарий к «Метеорологике», 4.2; 26.8–9; *Симпликий*. Комментарий к трактату Аристотеля «О небе», 84.10.

[12] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 28.

[13] Имеются в виду мистические учения «Халдейских оракулов», которые аподиктически рассматривает Платон.

[14] По поводу пары терминов «непрерывность—сцепленность» см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II,52.11; III,272.23. По-видимому, Прокл связывал сцепленность (εἱρμός) с роком, следуя в этом стоическому учению, согласно которому рок оказывается причиной сцепленности как определенного порядка и связи тел (см.: SVF, II.917). См. его «Комментарий к „Государству"» (II,29.14–15; 356.3–5).

[15] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 29; 32.

[16] Имеется в виду прежде всего гармония души.

[17] Речь идет о кругах (фигурах) души. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II,237.8–257.9.

[18] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 29; 32.

[19] См.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 732.25–734.32.

[20] В другом своем сочинении Прокл говорит: «Становление есть потомок сущего» («Комментарий к „Тимею"», I,386.23).

[21] Имеются в виду «Халдейские оракулы».

[22] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», I,105.22; 192.10; 228.16; III,134.11–12; 242.2; Комментарий к «Государству», I,221.3; *Дамаский* Комментарий к «Федону», I, § 229.4.

[23] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,27.22–28.7.

[24] *Симпатия* — стоический термин, отражающий согласие причин и явлений друг с другом, которое тождественно судьбе как выражению необходимости и закономерности всего происходящего (см.: *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 154). См. также примеч. 6 к книге III.

[25] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 140.

[26] Согласно рукописной традиции, Платон использует в данном фрагменте диалога «Политик» выражение «место (τόπον) неподобия». Поскольку все позднейшие авторы цитируют данный пассаж как «пучина (море, πόντον) неподобия», в текст основателя Академии была внесена соответствующая конъектура.

[27] Таким образом, имеются следующие триады богов-архонтов: 1) отеческая, или демиургическая (Зевс, Посейдон, Плутон; см. гл. 8); 2) животворящая (Артемида, Персефона, Афина; см. гл. 11); 3) обратительная (Гелиос/Аполлон I, II, III; см. гл. 12); 4) очистительная, или стражническая (Корибанты; см. гл. 13). Как указывает Гермий («Комментарий к „Федру"», 136.25–137.23), данное деление богов впервые произвел Сириан. Предметами попечения соответствующих триад являются бытие, жизнь, возвращение и охрана.

[28] По поводу деления демиургии на четыре вида (сотворение целого в целом, целого частным образом, частного в целом и частного частным образом) см.: Наст. соч., V.13, 42.6–13. См. также: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,310.15–18.

[29] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 64.

[30] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,269.22–30.

[31] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 1152.2–3; Комментарий к «Алкивиаду I», 208.3–4.

[32] Как утверждает Прокл, Платон, сочиняя миф, который Сократ рассказывает в «Горгии», вдохновлялся поэзией Гомера (см.: «Комментарий к „Государству"», I,156.22–157.7).

[33] Аллюзия на диалог Платона «Политик», где речь идет о душах — питомцах Крона (272b8).

[34] Как явствует из последующего изложения (гл. 18 и далее), в диалогах Платона речь идет не о двух, а о *трех* Зевсах. Всех их в одном пассаже Прокл называет в «Комментарии к „Тимею"» (III,190.20–26). Рискнем предположить, что еще один Зевс входит в число внутрикосмических богов (это планета Юпитер).

[35] Вероятно, первое ошибочное мнение принадлежит Ямвлиху (см.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,173.20–24), а второе — Феодору Асинскому (см.: Наст. соч., V.23. 87.6).

[36] Аллюзия на триаду «Халдейских оракулов» «отец—сила—отеческий ум». Ср.: Наст. соч., V.16, 58.12–13.

[37] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 75.

[38] Ср.: Там же, § 21; *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,300.23–24.

[39] Имеется в виду, разумеется, прежде всего Гомер. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Государству», I,164.22–23.

[40] См примеч. 34.

[41] *Великий царь* — традиционное для всей греческой литературы именование персидского царя. См., например: *Геродот.* История, I.188; *Платон.* Евтидем, 274a9 и т. д. Во времена поздней античности так часто именовалось Солнце.

[42] По свидетельству Гермия (Комментарий к «Федру», II,136.25–28), впервые стал различать первого демиурга и трех демиургов Сириан. По поводу *небесного Зевса* см.: *Павсаний.* Описание Эллады, II.24,4. См. также: *Гомер.* Илиада», IX.457; XV.190–192; *Эсхил*, фр. 371.

[43] «Как доказал элейский гость, существуют два кругооборота: тот, в котором сейчас движется Все, и противоположный» (*Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,289.9–11).

[44] По поводу первого бога Платон в «Пармениде» говорит в первой гипотезе, о высших богах речь идет во второй. Соответствующие определения в последнем случае не отрицаются, но пока еще просто не даются.

[45] То есть соответствуют третьему чину умопостигаемо-умных богов.

[46] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Пармениду», 860.30–31; 1125.6–7.

[47] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», I,349.1–6.

[48] Ср.: *Прокл.* Первоосновы теологии, § 140.

49 Аллюзия на пифагорейские пары противоположностей. См.: *Аристотель*. Метафизика, 986а22–34.

50 Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 152; 155.

51 Имеется в виду орфическая теология. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,312.19–20.

52 *Глубины земли* — популярный в античности поэтический образ. См.: *Эсхил*. Скованный Прометей, 433; *Еврипид*. Троянки, 952 и т. д.

53 Эпитет *«госпожа»* в античности применялся к Афине традиционно; как известно, эта богиня была покровительницей Афин и некоторых других греческих городов, скажем такого, как Пергам. См., например: *Элий Аристид*. Речи, 37, 304.1; 50, 428.2–3.

54 Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,269.28–270.4.

55 То есть всеобщей живородящей богине в ипостаси Гекаты, к которой также относятся вышеперечисленные эпитеты, применяемые Проклом к Коре.

56 Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 32. Данное рассуждение Прокла основывается на принципе уподобления богу как средства для бегства от зла, свойственного чувственно воспринимаемому миру, о котором Платон говорит в «Теэтете» (176b1–3).

57 Ср.: *Дамаский*. Комментарий к «Федону», I, § 14, где содержится ссылка на соответствующий фрагмент орфических текстов.

58 Прокл имеет в виду следующую этимологию имени «Аполлон»: Ἀπόλλων = ἀ + πολύς («не» + «многий»). В эпоху поздней античности такая трактовка имени данного бога, безусловно не основанная на подлинных языковых реалиях, была весьма распространена. См.: *Плутарх Херонейский*. Об Исиде и Осирисе, 75, 381F; *Плотин*. Эннеады, V.5.6.27–28; Анонимные пролегомены к платоновской философии, 1.52–53.

59 Весьма распространенная в античности максима. См., например: *Еврипид*. Финикиянки, 469.

60 Συγκλείει — аллюзия на определения, которые даются в «Халдейских оракулах» (фр. 3.2; 5.2).

61 По поводу двух демиургических эманаций см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,53.6–13.

62 См.: Там же, I,226.7–14.

63 Ср.: Там же, III,79.20–80.4.

64 Имеется в виду Лахесис. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,244.30–245.2.

65 *Экзегеты божественных предметов* — «Халдейские оракулы». Выражение *«незапятнанные плоды»* содержит аллюзию на фр. 130.4.

66 Аллюзия на тот же самый сюжет содержится и в комедии Аристофана «Осы» (119).

67 Имеется в виду Рея, соответствующая второму чину умных отцов. См.: Наст. соч., V.35, 127.18–128.4.

68 См.: Там же, V.35, 128.10–21.

69 Пифагорейское определение. Ср.: *Аристотель*. О небе, 268а10–13.

[70] Вероятно, Прокл говорит здесь о Ямвлихе, который первым стал именовать богов-архонтов водительствующими (ἡγεμονικοί). См.: *Дамаский*. Комментарий к «Пармениду», 200.16–17.

[71] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 28.

[72] Ср.: Там же, § 131.

[73] Имеются в виду четыре вида живых существ, которые содержит в себе парадигма. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,105.4–110.30.

[74] См. примеч. 60.

[75] В основу данного рассуждения положена стоическая в своей основе идея Космополиса, которой, по всей видимости, был весьма увлечен Прокл (см., например, «Комментарий к „Тимею"», I,129.6; 205.22; 413.2). Использовал он и другие, эквивалентные, определения (ἡ οὐράνιος πολιτεία — Там же, I,54.31; 57.19 и т. д.; ἡ ἐν τῷ παντὶ πολιτεία — Там же, I,206.1–2 и т. д.).

[76] По поводу необходимости существования промежуточных устроений богов см.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 81. Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 1027.21–26.

[77] В «Комментарии к „Тимею"» (III,310.8–19) Прокл доказывает, что новые боги из этого диалога Платона образуют внутрикосмическое устроение.

[78] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Алкивиаду I», 127.15; Комментарий к «Государству», I,82.27–28.

[79] *Демиург и отец* — первый Зевс; его *отец* — Крон, *дед* — Уран (соответствующий второму чину умопостигаемо-умных богов). Высший Зевс играет среди умных богов ту же роль, что Уран среди умопостигаемых: производит на свет триаду богов (вернее, помогает ее рождению и освобождению).

[80] Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 141.

[81] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», II,115.20–25.

[82] Ὀπισθοβαρεῖς ἀπεργάζεται — образ, который использует Плотин (см.: «Эннеады», VI.9.4.22).

[83] Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,71.11–14.

[84] Имеются в виду ангелы, демоны и герои. Ср.: Там же, III.109.17–22.

[85] Речь идет о животворящем кратере. См.: Наст. соч., V.30–31.

[86] Прокл связывает душевные чины с теми компонентами, которые демиург смешивает в кратере при создании души (сущность, промежуточная между неделимой и разделенной по телам, тождественность и инаковость; см.: «Тимей», 35a1–b2).

[87] Первые три вида сил (переправляющие, возвышающие и связующие) соответствуют тем, которые были названы в «Халдейских оракулах» (фр. 78, 190 и 44.3 соответственно).

[88] Δαίμονες θεοί. «И сам Платон в „Тимее" (40d6–7) назвал демонами богов, непосредственно управляющих становлением» (*Прокл*. Комментарий к «Алкивиаду I», 74.6–9).

[89] Ср.: *Плотин*. Эннеады, IV.8.1.36.

[90] Число двенадцать представляет собой произведение чисел три (выражающего совершенство) и четыре (представляющего порождающую силу). Ср.: *Прокл*.

Комментарий к «Государству», II,120.24–28. Как свидетельствует Гермий («Комментарий к „Федру"», II,137.3–6), данный вывод был сделан Сирианом. Во времена поздней античности были распространены и другие интерпретации данного числа, например принадлежащая Филону Александрийскому («О частных указах», II, § 177): 12=3+4+5; 12=2×6=2×2×3.

91 Вероятно, Прокл имеет в виду то, что Арес, согласно эллинской мифологии, был богом войны. Другой возможный вариант — использование ложной этимологии слова «разделяющий» (διαιρετικόν = δι' Ἀρεϊκόν).

92 Ср.: *Плотин*. Эннеады, VI.6.5.14–16.

93 Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 148; Комментарий к «Пармениду», 1130.31–38.

94 Таково, например, мнение Порфирия, который в трактате «Об изваяниях» утверждает, что Зевс есть ум космоса (фр.354F = *Евсевий Кесарийский*. Приуготовление к Евангелию, III.9.1).

95 Подобное мнение, согласно Проклу («Комментарий к „Тимею"», III,140.8–11), высказывал Плотин (ср.: «Эннеады»,IV.4.27.15–17).

96 Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии, § 158.

97 Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Кратилу», 139.

98 То деление свободных богов по триадам, которое Прокл описывает ниже, восходит к Саллюстию (см.: «О богах и о космосе», 6.3; сами триады здесь именуются: созидающая, одушевляющая, приводящая к гармонии и стражническая).

99 Именование Артемиды «Родовспоможительницей» было широко распространено в античности. См., например: *Еврипид*. Ифигения в Тавриде, 1097; Просительницы, 958.

100 Ср. с примеч. 102 к книге V.

101 Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,208.5–15.

102 О небесном (внутрикосмическом) Зевсе см.: *Прокл*. Комментарий к «Тимею», III,190.21–26. По поводу Афиновой последовательности см.: Там же, I,170.23–24. Подобное положение дел в качестве общей теоремы было зафиксировано Проклом в «Первоосновах теологии» (§ 145): боги возглавляют собственные последовательности, которые простираются вплоть до низшего.

103 Вопрос о последовательности Мойр Прокл ставит также в «Комментарии к „Государству"» (II,243.28–245.2). О последовательности «Атропос—Клото—Лахесис» говорили Ксенократ (фр. 5) и Халкидий («Комментарий к „Тимею"», § 144), а также Плутарх Херонейский («Застольные беседы», IX.14, 4, 745BC); по поводу триады «Клото—Атропос—Лахесис» см.: *[Плутарх.]* О роке, I.568E.

104 Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,250.1–5; Комментарий к «Пармениду», 1234.12–21; 1238.33–1239.2.

105 Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,251.1–4.

106 Ср.: *Прокл*. Комментарий к «Пармениду», 935.33–38.

107 «Ибо колени есть символ движущих сил богов» (см.: *Прокл*. Комментарий к «Государству», II,227.10–11).

108 Ср.: Там же, II,245.3–249.28.

38 Зак. 3700

[109] Ср.: Там же, II,249.28–251.17.

[110] Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Тимею», II,297.2–4.

[111] Важнейший признак свободных богов. Ср.: *Прокл.* Комментарий к «Алкивиаду I», 127.15; Комментарий к «Государству», I,82.28.

[112] В «Комментарии к „Пармениду"»; та часть данного сочинения, в которой рассматриваются свободные боги, до нас не дошла.

[113] На этом дошедший до нас текст «Платоновской теологии» заканчивается, хотя здесь не были рассмотрены внутрикосмические боги. Вероятно, сочинение либо было не закончено Проклом, либо его конец утрачен. См. рассмотрение данного вопроса в нашей статье.

❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧❧

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТИРУЕМЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Федон

Федр

ПЛОТИН

ПОРФИРИЙ

❧ ❧ ❧ ❧ ❧

СОДЕРЖАНИЕ

ПРИЛОЖЕНИЯ